L'ÉTUDE

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Par le R. P. J. BERTHIER, O. P.

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

NOUVELLE ÉDITION



PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

L'ÉTUDE

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Sur le rapport favorable de l'examinateur, nous permettons l'impression.

Paris, le 6 Octobre 1905.
P. FAGES, Vic. Général.

INTRODUCTION

Les considérations qui vont suivre ont été prêchées d'abord à un auditoire de prêtres, dans une série de conférences, il y a quelques années déjà. Nous croyons qu'elles peuvent être utiles à d'autres encore, et nous les imprimons, après leur avoir donné dans une rédaction posthume une forme plus indépendante.

Tous parlent de saint Thomas : le plus grand nombre pour l'exalter tout haut, quelques-uns pour en médire tout bas. Nous en voulons parler aussi, afin du justifier à notre manière l'admiration des premiers, et de discuter les rancunes jalouses des derniers.

Nous nous autorisons avant tout de la Bulle *Aeterni Patris* de Léon XIII : « De la restauration de la philosophie chrétienne dans les écoles catholiques, selon la pensée de saint Thomas (1). » La philosophie de saint Thomas avait plus ou moins disparu dans les écoles catholiques, et le Pape veut l'y rétablir. Nous ne saurions donc mieux faire que d'interroger

(1) De philosophia christiana ad mentem Angelici Doctoris in scholis catholicis instauranda.

un tel document. C'est un enseignement solennel, donné solennellement à toute la chrétienté par le Chef suprême de la doctrine.

Au surplus, chacun sait combien souvent le Pontife a insisté sur l'urgente nécessité d'un retour à la scolastique de saint Thomas, vieille peut-être, mais assurément non encore vieillie. Pour lui « parmi les docteurs scolastiques le prince de tous est incomparablement Thomas d'Aquin (1) », pour lui « il est incontestable que dans les plus nobles séjours de l'humaine sagesse Thomas règne en souverain comme dans son royaume (2) ». Il multiplie les éloges. Il affirme que le clergé doit « suivre l'Angélique Docteur comme son guide et son Maître (3). » Il dit aux prêtres : « Plus vous lui consacrerez de soin et d'étude, mes chers Fils, plus il vous sera permis de croire que vous parvenez à l'excellence de la doctrine (4). » Il se réjouit vivement de ce qu'à restaurer utilement la philosophie plusieurs ont appliqué leur esprit dans les der-

(1) Inter scholasticos doctores, omnium princeps et magister longe eminet Thomas Aquinas. (4 août 1879).

(2) Compertum est in magnis humanæ sapientiæ domiciliis, tanquam in suo regno, Thomam consedisse principem. (4 août 1879).

(3) Angelicum Doctorem ducem ac magistrum sequi. (18 janvier 1885).

(4) In quos vos, dilecti filii, quanto plus operæ studiique collocaveritis, tanto plus ad excellentiam doctrinæ propius accessisse judicatote. (18 janvier 1885).

niers temps, de ce qu'ils se sont efforcés et s'efforcent encore de rétablir la noble doctrine de Thomas d'Aquin et de lui rendre son ancien éclat (1). » Pour atteindre ce but il veut « rééditer intégralement toutes ses œuvres à l'exemple de S. Pie V (2) » ; il décide qu'une « académie sera créée à Rome, qui recevra le nom et le patronage de Thomas d'Aquin, et appliquera son zèle et son talent à en expliquer et illustrer les œuvres (3). » Il décrète qu'à ses frais « dans l'Université de Louvain sera instituée une chaire spéciale, dans le but précis de faire interpréter aux auditeurs la doctrine de Thomas d'Aquin (4). » Il le déclare en ces termes Patron des écoles : « Nous jugeons que le Docteur Angélique est absolument digne d'être déclaré Patron des écoles... Car lorsque les écoles catholiques auront accepté l'enseignement et le patronage du Docteur Angélique,

(1) Ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adjecerint, præclaram Thomæ Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student. (4 août 1879).

(2) Omnia ejus opera de integro in lucem edere, exemplo S. Pii V. (15 octobre 1879).

(3) Cœtus academicus in Urbe Roma instituatur, qui sancti Thomæ Aquinatis nomine et patronatu insignis, eo studia industriamque convertat ut ejus opera explanet, illustret. (15 octobre 1879).

(4) In Universitate studiorum Lovaniensi schola singularis data opera instituatur Thomæ Aquinati auditoribus interpretando. (25 décembre 1880).

on verra facilement fleurir la véritable sagesse, puisée à des principes sûrs, expliquée par la raison et avec ordre... Il Nous a donc plu de demander sur cette question l'avis de la Congrégation des Rites, et Nous avons appris que cet avis était sans exception pleinement conforme à Notre pensée; et ainsi pour la gloire du Dieu tout-puissant, et l'honneur du Docteur Angélique, pour l'accroissement des sciences et l'utilité commune de l'humaine société, Nous proclamons de Notre suprême autorité saint Thomas, Docteur Angélique, le Patron des universités, des institutions d'études, des académies, des lycées, des écoles catholiques et Nous voulons que comme tel il soit accepté et honoré de tous (1). »

Telle est la pensée très ferme et très claire de Léon XIII. Nul catholique n'a le

(1) Dignum prorsus Angelicum Doctorem judicamus, qui Præses tutelaris studiorum cooptetur..... Nam ubi se scholæ catholicæ in disciplinam et clientelam Doctoris Angelici tradiderint, facile florebit sapientia veri nominis, firmis hausta principiis, ratione atque ordine explicata..... Placuit autem hac super re sacri etiam Concilii legitimis Ritibus cognoscendis perrogare sententiam; quam cum perspexerimus, dissentiente nemine, votis Nostris plane congruere, Nos, ad gloriam omnipotentis Dei, et honorem Doctoris Angelici, ad incrementa scientiarum et communem societatis humanæ utilitatem, sanctum Thomam Doctorem Angelicum suprema auctoritate Nostra Patronum declaramus Universitatum, Studiorum, Academiarum, Lycæorum, Scholarum Catholicarum, atque uti talem ab omnibus haberi, coli, atque observari volumus. (4 août 1880).

droit ni de la méconnaître, ni de l'écarter (1).

Devant ce fait, comme devant quelques autres faits embarrassants de l'histoire, quelques-uns n'osant résister en face, ont cherché des faux-fuyants, et tenté d'amoindrir la portée de la parole pontificale.

On dit : Ce qu'un Pape a fait, un autre peut le défaire. Et on escompte, sinon sincèrement, du moins avec une apparence d'habileté, l'hypothèse que bientôt une réaction se produira en sens inverse du mouvement imprimé par Léon XIII.

Que répondre ?

D'abord il faut observer que de telles chicanes sont étranges de la part d'hommes qui parfois posent pour l'obéissance à perte de vue. On est surpris de les trouver parmi les récalcitrants à une direction pontificale.

En second lieu, leurs espérances n'ont pas de fondement, et il est permis de penser qu'ils sont les derniers à y croire. S'il est vrai qu'un Pape peut modifier la discipline, il est impossible qu'un Pape modifie l'enseignement doc-

(1) Depuis que nous écrivions ces lignes le Pape a multiplié ses invitations et ses ordres dans le même sens. Nous renvoyons le lecteur curieux à la table du Bullaire de Léon XIII. Nous signalerons uniquement le long Bref *Gravissime Nos* du 30 décembre 1892, prescrivant aux Jésuites une plus grande fidélité à la doctrine de saint Thomas, et le Bref *Noster erga Fratres*, du 25 novembre 1898, qui interdit aux Fils de saint François de se permettre une tentative quelconque pour s'en éloigner.

trinal d'un prédécesseur. Si Léon XIII nous a dit que la doctrine de saint Thomas est très apte à concilier la foi avec la raison (7 mars 1880), à faire progresser les sciences (4 août 1879), à procurer la paix sociale (25 décembre 1880) ; s'il a invité tous les évêques à choisir avec soin des maîtres qui « cherchent à propager la doctrine de Thomas d'Aquin, et sachent en montrer clairement la solidité et l'excellence exceptionnelle (1) » ; s'il a appelé saint Thomas un « homme incomparable (2) » ; s'il a écrit ceci : « Toutes les fois que Nous considérons la bonté, la force, les merveilleux avantages de cette doctrine philosophique, qu'ont aimée nos ancêtres, Nous jugeons qu'on a été insensé à ne pas lui rendre partout et toujours ce même honneur, d'autant plus que la philosophie scolastique avait pour elle un long usage, les hommages des plus grands hommes, et, ce qui est plus important, le suffrage favorable de l'Eglise (3) » ; si en un mot il l'a déclarée catholique

(1) Doctrinam Thomæ Aquinatis studeant insinuare, ejusque præ cæteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant. (4 août 1879).

(2) Viro incomparabili. (14 août 1879).

(3) Quoties respicimus ad bonitatem, vim, præclarasque utilitates ejus disciplinæ philosophicæ, quam majores nostri adamarunt, judicamus temere esse commissum, ut eidem suus honos non semper, nec ubique permanserit : præsertim cum philosophiæ scholasticæ et usum diuturnum et maximorum virorum judicium, et, quod caput est, Ecclesiæ suffragium favisse constaret. (4 août 1879).

entre toutes, et cela authentiquement, solennellement, il est impossible qu'un Pape nous vienne dire un jour le contraire. Quiconque n'ignore pas son catéchisme sait cela.

Au surplus, c'est une simple ruse d'isoler l'enseignement de Léon XIII, et de laisser imaginer qu'il a été une sorte d'innovation.

Il nous est facile de montrer combien cette hypothèse est antihistorique, et combien les partisans les plus exclusifs de la Théologie Positive ont spécialement tort d'ignorer, ou au moins de ne pas rappeler ces enseignements du passé.

Jean XXII nous dit dans la Bulle de canonisation de saint Thomas, en 1323 : « Il a écrit sur le Nouveau et l'Ancien Testament, et a composé beaucoup d'autres ouvrages pour la gloire de Dieu, la dilatation de la foi, l'instruction de ceux qui étudient ; ces ouvrages sont célèbres et fameux, et n'ont pas été écrits sans une lumière spéciale de Dieu. » (1)

Dans le sermon qu'il prononça pour la solennité de la canonisation, il disait encore : « Il a fait autant de miracles qu'il a écrit d'articles. » (2).

(1) Tam super novum, quam vetus Testamentum scripta, plurimaque alia opera in Dei laudem, fideique dilatationem, eruditionemque studentium, clara, famosa, non absque speciali Dei infusione perfecit. — *Bull. Rom.* an. 1323.

(2) Tot igitur miracula fecit quot articulos scripsit. — Voir les Complutenses, *Philos.* princ.

Et dans un autre sermon sur saint Thomas : « Saint Thomas après les Apôtres et les premiers Docteurs de l'Eglise, a illuminé plus que tous les autres l'Eglise par sa doctrine (1). »

Clément VI, dans une Bulle de 1342 : « Sa doctrine est unique, et l'Eglise universelle en a retiré des fruits très riches d'une abondance spirituelle ; elle se recrée à son parfum, elle s'en nourrit (2). »

Et dans un sermon sur ce texte : « Docebat eos de regno Dei », il disait : « Il semble que la doctrine de ce Saint est manifestement plus vraie que les doctrines des Docteurs modernes (3). »

Et dans un autre sermon sur ce texte : « Ecce plus quam Salomon hic », il concluait : « Que cette doctrine, mes très chers, ne s'éloigne jamais de vos lèvres, qu'elle ne s'éloigne jamais de votre esprit. Celui qui la suit ne dévie pas, celui qui la médite n'erre pas, celui qui la tient ne tombe pas, celui qui l'enseigne ne ment pas, celui qui l'étudie arrive au vrai.

(1) S. Thomam post Apostolos, et primos SS. Doctores, magis inter omnes alios sua doctrina Ecclesiam illuminasse. — P. Camblat, *Instit. Theol. Angel.*, t. I, opusc. II.

(2) Eam esse singularem, et ex ea universalem Ecclesiam uberrimos fructus spiritualis abundantiæ colligere, et ejus odore recreari atque nutriri. — P. Camblat, *ibid.*

(3) Videtur quod doctrina istius Sancti ostendatur esse vera supra omnes doctrinas Doctorum modernorum. — Lucarini, *Manuale Thomist.*, in fine.

Je la tiens donc, je ne l'abandonnerai pas. (1)»

Innocent VI, dans son sermon « De laudibus D. Thomæ » poursuit : « L'enseignement de ce Docteur possède plus que les autres, exception faite pour l'Ecriture, la propriété des mots, la méthode dans les choses à dire, la vérité de la doctrine, à ce point que jamais celui qui l'a suivie n'a été surpris hors de la vérité, et que celui qui l'aurait attaquée serait toujours suspect dans son culte de la vérité. (2)»

Urbain V dans sa Bulle pour la translation des reliques de saint Thomas à Toulouse : « Nous voulons de plus, et par la teneur des présentes Lettres Nous vous l'enjoignons, que vous suiviez la doctrine du Bienheureux Thomas comme une doctrine bénie et catholique, et que de toutes vos forces vous vous appliquiez à la propager. (3) »

(1) Hæc ergo doctrina, Charissimi, non recedat ab ore, non recedat a corde; quia ipsam sequens non devias, ipsam cogitans non erras, ipsam tenens non corruis, ipsam loquens non mentiris, ipsam studens ad veritatem pervenis : tenui ergo, nec dimittam. — Lucarini *ibid.*

(2) Hujus Doctoris doctrina præ cæteris, excepta Canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum ; ita ut nunquam qui eam tenuit inveniatur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus. — Joan. a S. Thoma, *Theol.*, t. I, Disp. I, art. 2.

(3) Volumus insuper, et tenore præsentium vobis injungimus, ut dicti B. Thomæ doctrinam tanquam benedictam et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare. — Lucarini, *op. et loc. cit.*

Paul III autorisa l'impression de la Bénédiction épiscopale suivante qui se donnait solennellement pour la fête de saint Thomas : « Que le Dieu tout-puissant vous bénisse et vous garde, lui, qui par le Bienheureux Thomas d'Aquin, vierge, Docteur et confesseur qu'éclaire la divine sagesse, a daigné purifier sa sainte Eglise des hérésies et des crimes, et l'éclairer par la lumière de la vérité et par l'intégrité de la doctrine. Ainsi soit-il.

« Que Celui qui n'a jamais permis que la doctrine du Docteur Angélique, fondée dans la vérité et dans la charité, fût atteinte par les traits des adversaires, daigne vous confirmer dans la foi droite, dans la persévérance en sa volonté. Ainsi soit-il.

« Que confirmés dans la foi vraie, persévérant dans les bonnes œuvres, vous puissiez par ses prières et mérites parvenir à la joie éternelle, et vous réjouir toujours avec lui dans les délices célestes. Ainsi soit-il. » (1)

(1) Benedicat et custodiat vos Omnipotens Deus, qui per B. Thomam Aquinatem, virginem, Doctorem et confessorem suum, divina sapientia illustratum, Ecclesiam suam sanctam haeresibus et criminibus purgare, ac luce veritatis et doctrinæ integritate illuminare est dignatus. Amen.

« Et qui ejus doctrinam in veritate, et charitate fundatam nullis permisit adversantium tellis pessundari, ipse vos in recta fide, et perseverantia in sua voluntate dignetur confirmare. Amen.

« Quatenus in fide vera firmati, et in bonis operibus perseverantes, ejus precibus et meritis ad æternam valeatis pervenire lætitiam, et cum ipso semper in cœlestibus gaudiis lætari. Amen. » — *Pontificale Rom.*, Venet., 1543.

Saint Pie V, dans la Bulle par laquelle il ordonne qu'on célèbre en son honneur l'Office des Docteurs de l'Eglise, s'exprime ainsi : « A raison des miracles prodigieux par lesquels la bonté infinie de Dieu a voulu glorifier les œuvres constantes de véritable piété chez son serviteur Thomas ; à raison de cette direction très certaine de la doctrine chrétienne qu'a formulée le saint Docteur pour la gloire de l'Eglise catholique, en réfutant d'innombrables hérésies, Notre prédécesseur, le Pape Jean XXII, d'heureuse mémoire, le plaça au nombre des saints, et assigna sa fête au 7 mars, jour où elle se célèbre encore aujourd'hui, et il voulut qu'on la célébrât chaque année.

« Mais, parce que par la providence du Dieu tout-puissant, il est arrivé que la force et la vérité de la doctrine chez l'Angélique Docteur, depuis le jour où il fut inscrit au nombre des citoyens célestes, a convaincu et dissipé les nombreuses hérésies nées plus tard, comme on l'a vu souvent jadis, et récemment encore dans les décrets du sacré Concile de Trente, Nous avons résolu d'honorer sa mémoire par un culte plus grand encore de reconnaissance et de piété, puisque chaque jour il délivre l'univers d'erreurs mortelles. (1). »

(1) Miraculorum signis, quibus servi sui Thomæ perpetua veræ pietatis opera nobilitare voluit inexhausta, Dei benignitas, et certissima Christianæ regula doctrinae qua sanctus Doctor Apostolicam Ecclesiam infinitis con-

Clément VIII, dans son Bref au vice-roi de Naples, alors que les Napolitains se choisirent saint Thomas comme patron, disait : « Depuis longtemps il était grandement à désirer que cette ville si excellemment adonnée à la piété, eût à cœur d'ajouter comme nouveau patron à ceux qu'elle possède déjà Thomas d'Aquin, dont le divin langage, la céleste doctrine et les miracles l'ont rendu justement illustre jusques chez les nations les plus éloignées, pour la plus grande gloire du nom chrétien, pour la plus grande utilité de l'Eglise (1). »

Et dans un autre Bref envoyé à la même époque aux nobles Napolitains : « Cet honneur

futatis hæresibus illustravit, adductus felicis recordationis Joannes XXII, prædecessor Noster, illo in Sanctorum numerum relato, ejus diem festum nonis Martii, quo die nunc etiam colitur, anniversario honore celebrari jussit.

Sed quoniam omnipotentis Dei providentia factum est, ut Angelici Doctoris vi et veritate doctrinæ, ex eo tempore quo cœlestibus civibus adscriptus fuit, multæ quæ deinceps exortæ sunt hæreses, confusæ et convictæ dissiparentur. Quod et antea sæpe, et liquido nuper in sacris Tridentini Concilii decretis apparuit : ejusdem memoriam, cujus meritis Orbis terrarum a pestiferis quotidie erroribus liberatur, majore etiam quam antea grati et pii animi affectu colendam statuimus. *Bullar. Ord. Prœd.*, Bulle *mirabilis.*

(1) Erat quidem antea multo optandum ut civitas ista pietati in primis dedita, novum Patronum ad reliquos quos habet, addendum curaret Thomam Aquinatem, cujus divino eloquio, et cœlesti Doctrina, miraculisque illa quidem illustris merito apud remotissimas nationes summa Christiani nominis cum laude, atque Ecclesiæ utilitate celebratur. *Bullar. Ordr. Præd.*, an. 1603.

est dû à juste titre à ses vertus jointes à son admirable doctrine. Comme témoignage de sa doctrine nous avons ce grand nombre de livres que dans un temps très court il écrivit sur toute sorte de sciences, avec un ordre merveilleux, une incomparable clarté et sans aucune erreur (1) ».

Paul V, dans un Bref que cite Lucarini, dans son *Manuale*, écrivait : « Qu'à ce glorieux athlète de la foi qui est Thomas d'Aquin dont les écrits, comme un bouclier, protègent heureusement l'Eglise militante contre les traits des hérétiques, on rende un culte et une vénération tous les jours plus grands, Nous Nous en réjouissons beaucoup dans le Seigneur (2) ».

Alexandre VII, dans un Bref du 7 août 1660,

(1) Hic siquidem honor ejus virtutibus cum admirabili doctrina conjunctis jure optimo debetur. Ac doctrinæ quidem testis est ingens librorum numerus, quos ille brevissimo tempore, in omni fere disciplinarum genere, singulari ordine, ac mira perspicuitate, sine ullo prorsus errore conscripsit. — *Bullar. Ord. Præd.*, loc. cit. — Et le Bref ajoute : In quibus conscribendis interdum Sanctos Apostolos Petrum et Paulum colloquentes, locosque illi quosdam Dei jussu enarrantes habuit ; et quos deinde conscriptos expressa Christi Domini voce comprobatos audivit.

(2) Splendissimi Catholicæ Fidei athletæ B. Thomæ Aquinatis, cujus scriptorum clypeo militans Ecclesia hæreticorum tela feliciter elidit, honores et venerationem in dies magis magisque augeri plurimum in Domino gaudemus. — *Bullar. Ord. Præd.*, 17 déc. 1607.

à la Faculté de Louvain : « Au reste Nous ne doutons point qu'à raison de votre zèle spécial dans la science et la piété, vous n'embrassiez toujours la saine et incorruptible doctrine que tant de déclarations du Siège Apostolique et les traditions des Pères exigent, et que vous ne la défendiez contre les ennemis de la religion orthodoxe, et que vous ne suiviez et vénériez toujours, comme vous l'assurez, les enseignements inébranlables et très sûrs de ces deux très illustres Docteurs de l'Eglise catholique, qui sont Augustin et Thomas d'Aquin. Le nom de ces très saints personnages sont si grands aux yeux de tous les catholiques, qu'ils dépassent toute louange, et n'ont nullement besoin de nouvelles recommandations et de nouveaux éloges » (1).

Après les témoignages des Papes, et laissant de côté les faits nombreux et authentiques qui démontrent combien les Conciles de

(1) De reliquo non dubitamus, quin vos pro singular scientiæ pietatisque studio, sanam et incorruptam, qualem tot Apostolicæ Sedis declarationes, et SS. Patrum traditiones requirunt, doctrinam semper amplexuri, et adversus orthodoxæ religionis hostes defensuri sitis, necnon præclarissimorum Ecclesiæ catholicæ Doctorum Augustini et Thomæ Aquinatis inconcussa tutissimaque dogmata sequi semper, ut asseritis, ac impense venerari velitis. Quorum profecto sanctissimorum virorum penes catholicos universos ingentia, et omnem laudem supergressa nomina novi præconii commendatione plane non agent. *Bullar. Ord. Præd.*. 7 août 1660.

Vienne, de Lyon, de Constance, de Trente, et du Vatican, ont tenu compte de la doctrine de saint Thomas, on peut citer ceux des Universités.

L'Université de Paris accepta, par le suffrage de 72 de ses Docteurs, les paroles suivantes d'Etienne, évêque de Paris, 50 ans après la mort du saint Docteur : « Saint Thomas a été pour toute l'Eglise une lumière éblouissante, pour les prêtres une brillante pierre précieuse, une source pour les Docteurs, et pour notre Université de Paris un miroir très pur, une lumière insigne et resplendissante. Grâce à lui, tous ceux qui entrent dans le chemin de la vie et les écoles de la saine doctrine, voient la lumière. Il est l'étoile splendide, l'astre matinal de la clarté, de la vie, de la réputation illustre, de la science parfaite. (1)»

L'Université de Toulouse dut se diriger d'après cette prescription, déjà citée, d'Urbain V : « Nous voulons de plus, et par la teneur des présentes, Nous vous enjoignons que vous suiviez la doctrine du Bienheureux Thomas, comme la doctrine bénite et catholi-

(1) Cum D. Thomas fuerit universalis Ecclesiæ lumen præfulgidum, gemma radians Clericorum, fons Doctorum, Universitatis nostræ Parisiensis speculum clarissimum, et candelabrum insigne ac lucens, per quod omnes qui vias vitæ, et scholas doctrinæ sanæ ingrediuntur, lumen vident ; claritatis, vitæ, famæ claræ, et scientiæ lucidæ, velut stella splendida, et matutina refulgens.— Petrus a Bergamo. *Tab. Aurea,* princ.

que, et que de toutes vos forces vous vous appliquiez à la répandre (1). »

L'Université de Salamanque, le 9 juin 1627, décida de faire prêter par ses professeurs le serment suivant : « Je jure que dans les leçons quotidiennes que je donnerai dans l'Université comme maître d'une chaire, ou comme professeur volontaire, j'enseignerai et je lirai en Théologie Scolastique la doctrine de saint Augustin et les conclusions de saint Thomas qu'il nous propose dans sa *Somme Théologique*, toutes les fois que l'opinion de ces deux saints sera claire ; que lorsqu'elle restera incertaine et douteuse, je n'enseignerai rien, je ne lirai rien que je croie contraire à leur doctrine, mais au contraire ce qui à mon avis, ou selon l'avis de ceux qui passent habituellement pour les disciples de saint Augustin et de saint Thomas, je croirai plus conforme à la doctrine de ces si grands Docteurs (2) ».

(1) Volumus insuper, et tenor præsentium vobis injungimus ut B. Thomæ doctrinam tanquam benedictam, et catholicam sectemini, eamque studeatis totis viribus ampliare. — Lucarini, *op. et loc. cit.*

(2) Juro in quotidianis Lectionibus, quas in Academia, vel Cathedræ moderator, vel voluntarius Professor legero, me docturum atque lecturum in Theologia Scholastica doctrinam S. Augustini, et conclusiones Divi Thomæ, quas in Summa Theologiæ docet, ubi horum SS. mens aperta fuerit ; ubi vero anceps et dubia, nihil docturum, neque lecturum, quod eorum doctrinæ adversari senserim ; sed quod juxta meum sensum, vel eorum qui discipuli Sanctorum Augustini et Thomæ communiter censen-

L'Université de Louvain, dans son programme du 6 novembre 1660 nous dit : « Le Doyen et la Faculté de sacrée Théologie dans cette illustre Université de Louvain, ordonnent à leurs subordonnés, à tous et à chacun, de se présenter dans l'insigne collégiale de saint Pierre, vers dix heures et demie dimanche prochain qui est le deuxième du mois courant, pour assister à la messe solennelle que la susdite Faculté fait célébrer pour le prolongement de la vie et l'heureux gouvernement de notre Saint-Père le Pape Alexandre VII, qui entre autres preuves de sa paternelle bienveillance, l'a honorée d'un rescrit apostolique en forme de Bref, accordé sur sa demande, qui déclare saint Augustin et saint Thomas d'Aquin patrons et maîtres de notre Faculté, comme Docteurs très illustres de l'Eglise Catholique, et nous recommande leur doctrine comme inébranlable et très sure, et par conséquent digne d'être suivie et honorée avec zèle, ajoutant que leurs noms, fameux auprès de tous les catholiques, dépassent toutes les louanges, et n'ont nul besoin de nouvelles recommandations. Et parce que les plus excellents pensent excellemment que tout ceci ne sera pas seulement un bien pour notre Faculté, mais encore

tur, tantorum Patrum doctrinæ magis conforme judicaverim. — Voir l'ouvrage intitulé *La Universidad de Salamanca*, etc., Barcelone, 1627.

pour toute l'Eglise, ils prient tous et chacun d'assister à cette messe, et de mettre en commun leurs prières.

« Donné à Louvain le 6 novembre 1660.

« Par ordre du Doyen et des autres Maîtres de la Faculté de Théologie de Louvain (1) ».

Nous omettons cent autres témoignagnes.

Nous n'invoquerons plus que ceux de quelques Ordres religieux, laissant de côté, il va sans dire, celui de Saint-Dominique.

Les Augustiniens : « Afin que l'uniformité

(1) Decanus, et Facultas S. Theologiæ in alma Academia Lovaniensi mandant omnibus et singulis suis suppositis, ut proxima die Dominica, quæ est secunda mensis currentis, sub medium undecimæ compareant in insigni Ecclesia collegiata S. Petri, ut intersint solemni Missæ per eandem Facultatem ibidem celebrandæ pro longæva incoluminate, ac felici regimine S. D. N. Alexandri, divina providentia Papæ VII, qui præter alia paternæ suæ erga eandem benevolentiæ argumenta Apostolico rescripto in forma Brevis ad ejusdem preces eam decorare dignatus est, quo SS. Augustinum et Thomam Aquinatem Scholæ Facultatis Patronos et Magistros, uti præclarissimos Ecclesiæ Catholicæ Doctores, deprædicat, eorumque dogmata tamquam inconcussa tutissimaque, et proinde semper sequenda, et impense reverenda commendat; subjungens penes Catholicos universos ingentia, et omnem laudem supergressa nomina eorundem SS. novi præconii commendatione non egere. Quod cum non tantum in dictæ Facultatis, sed et in totius Ecclesiæ bonum cessurum optimi optime confidant, rogant omnes et singulos eidem Missæ interesse, et preces suas jungere. Datum Lovanii 6 novembris 1660.

De Mandato DD. Decani, et cæterorum Magistrorum Facultatis Theologiæ Lovaniensis, etc. — Jean de Réchac, *Vie de saint Thomas*, ch. XXIV.

dans la doctrine comme dans le reste soit sauvegardée dans notre Ordre, nous voulons que les maîtres régents, dans leurs leçons et déterminations de disputes, suivent et défendent la saine et catholique doctrine de notre Docteur très fondé, le B. Gilles de Rome, autrefois Général de notre saint Ordre. Et lorsque ses écrits manquent il sera suppléé par la doctrine de saint Thomas d'Aquin (1) ».

Chacun sait que Fr. Gilles de Rome fut le disciple et même le secrétaire de saint Thomas.

La Congrégation des Chanoines Augustins de Saint-Sauveur : « Les Lecteurs observeront dans leur enseignement une méthode certaine. Et d'abord pour la sacrée Théologie, nous ordonnons qu'on suive la méthode de saint Thomas, qui doit être justement préférée aux méthodes des autres scolastiques pour l'ordre de la doctrine, la facilité, l'intégrité, la solidité (2) ».

(1) Ut autem uniformitas quoad doctrinam quemadmodum quoad alia in Ordine nostro custodiatur, volumus ut Magistri Regentes in lectionibus et determinationibus disputationum sequi et tueri debeant sanam et catholicam doctrinam fundatissimi Doctoris nostri B. Ægidii Romani, quondam nostri sacri Ordinis Generalis. Ubi vero ejus scripta non reperiuntur, ex Divi Thomæ Aquinatis doctrina suppleatur. — *Constit.*, parte I, cap. II.

(2) Porro Lectores certam methodum in legendo observent : in primis in sacra Theologia viam D. Thomæ sequendam præcipimus, quæ cæteris Scholasticorum viis ordine doctrinæ, facilitate, integritate, et soliditate merito præferri debet. — *Constit.*, parte II, cap. II.

Les Carmes : « Celui qui désire l'eau pure de la sainte doctrine, qui veut se nourrir des douceurs d'une doctrine inviolée ; celui qui souhaite contempler la splendeur de la vraie foi, qui veut éviter les légèretés et les erreurs des dogmes pervers, et apercevoir la lumière de la céleste gloire, doit suivre le Docteur Angélique, la doctrine angélique de saint Thomas (1) ».

Chacun sait que les illustres *Salmenticenses* furent aussi de célèbres Thomistes.

Les Jésuites ont des prescriptions plus strictes que beaucoup d'autres sur ce point.

« En général, comme on l'a dit quand il s'agissait des collèges, on doit employer les livres qui en chaque Faculté apparaissent d'une doctrine plus solide et plus sûre.

« En Théologie, on lira l'Ancien et le Nouveau Testament, et la doctrine scolastique de saint Thomas (2) ».

(1) Qui studii sacræ doctrinæ fontis sitis habere puritatem, qui inviolatæ veritatis dulcedine pasci desiderat, qui splendorem veræ fidei vult respicere, qui pravorum dogmatum levitates et errores vult evitare, ac lumen cœlestis gloriæ respicere, respiciat, et sequatur Angelicum Doctorem, doctrinam angelicam S. Thomæ. — *Constit.*, parte II, cap. IV, n. 6.

(2) Generatim (ut dictum est cum de Collegiis ageretur) illi prælegentur libri, qui in quavis Facultate solidioris ac securioris doctrinæ habebuntur.

In Theologia legetur Vetus et Novum Testamentum, et doctrina scholastica D. Thomæ. — *Const.*, parte IV, cap. XIV, § 1er, édit. 1635, à Anvers, chez Meursius.

Dans la V[me] Congrégation générale on décrète ce qui suit : « Que les nôtres considèrent absolument saint Thomas comme leur Docteur, et qu'ils soient tenus de le suivre en Théologie Scolastique, soit parce que les *Constitutions* (partie IV, ch. XIV, § 1) nous le recommandent, et que le Souverain Pontife Clément VIII nous a signifié qu'il le désirait ; soit parce que nos *Constitutions* (part. VIII, ch. I, litt. K.), nous avertissent de choisir dans notre Société la doctrine d'un seul Docteur, et qu'en ce temps il n'existe aucun Docteur dont la doctrine soit plus solide et plus sûre, de sorte que saint Thomas à juste titre est considéré par tous comme le Prince des théologiens (1) ».

(1) Nostri omnino S. Thomam ut proprium Doctorem habeant, eumque in Scholastica Theologia sequi teneantur ; tum quia Constitutiones eum nobis commendant, Part. IX, cap. 14, § 1, et Summus Pontif. Clemens VIII id se cupere significavit ; tum quia cum unius scriptoris doctrinam in Societate eligendam Constitutiones moneant, Part. VIII, cap. 1, litt. K, nullius hoc tempore doctrina potest occurrere quæ sit ea solidior, aut securior, ut non immerito S. Thomas theologorum Princeps ab omnibus habeatur.

Et on ajoute : Præscribendum videtur ut nullus ad docendum Theologiam assumatur, qui non sit vere S. Thomæ doctrinæ studiosus : qui vero ab eo sunt alieni omnino removeantur. — *Decret. LVI*, nn. 1, 4.

Sans doute cette formule montre comme tant d'autres le désir de remplacer un jour saint Thomas par un autre Docteur : mais enfin en ce temps-là *hoc tempore*, il faut se résigner. Voir nos opuscules *Néomolinisme* et *Paléothomisme*, et *Maître Thomas et Saint Ignace*.

Le Général Mutius Vitelleschi, dans sa seconde Lettre aux Supérieurs de la Société, écrit : « Puisque les Constitutions et Décrets nous imposent de suivre saint Thomas, de ne pas admettre dans les chaires d'enseignement, et même d'en écarter ceux qui n'estiment pas cette doctrine, ou professent de ne pas l'avoir à cœur, surtout s'ils apparaissent comme amis des nouveautés, ce qui ne saurait nullement être supporté, il ne me reste qu'à faire observer ces lois, et à urger le plus ardemment possible cette observance, comme chose de très grande importance (1). »

Les témoignages qui précèdent sont choisis entre mille (2) : mais ils paraissent suffisants pour montrer par voie d'autorité que Léon XIII, en donnant à ses sanctions une formule

(1) Quoniam Constitutiones, Decreta, regulas probe callent de S. Thoma sequendo, de non provehendis ad cathedras, aut etiam removendis, qui ejusmodi doctrinam parvi facere, aut cordi non habere præ se ferunt, præsertim si novitatum amantes deprehendantur, qui nulla sunt ratione ferendi, reliquum mihi præterea nihil est, nisi ut hæc ipsa serventur, ut maximi rem momenti, quam ardentissime possum urgere. — *Epist. Præposit. Gen.*, Mutius, Epist. II.

(2) Ces témoignages et un très grand nombre d'autres non moins décisifs, se peuvent lire dans les trois volumes in-folio de Piccinardi, *De approbatione doctrinæ S. Thomæ lib. VII*, Padoue, 1683 ; dans la *Vie de saint Thomas*, par Touron, liv. V. cc. II-XIV ; ou encore dans les dissertations qu'ont placées en tête de leurs ouvrages les Salmanticenses, Jean de Saint-Thomas, Lucarini, Bancel, Gonet, etc.

plus savante et plus solennelle, a parlé aussi comme interprète d'une tradition non interrompue.

Dans le travail que nous publions, nous avons pour but d'encourager les hommes de bon vouloir à entrer pratiquement dans la pensée de l'Eglise, en ce qui concerne l'étude de saint Thomas. Si nous parlons surtout de la *Somme Théologique*, c'est parce qu'elle résume les autres travaux du Docteur, et parce qu'elle est plus universellement accessible.

Puissions-nous réaliser cette intention !

Nous devrions ajouter ici quelques mots sur l'histoire de la *Somme*. Mais, pour plus de briéveté, nous préférons renvoyer aux écrivains qui ont traité spécialement de cette question : Noël Alexandre, *Hist. Eccles.*, Saec. XIII, Dissert. VI ; Echard, *Scriptores*, t. I, p. 271, seqq.. ; De Rubeis, *Dissert.* ; Touron, *Vie de saint Thomas*, liv. VI, ch. VIII, etc.

Nous rappellerons seulement que saint Thomas écrivit la *Prima Pars* et la *Prima secundæ*, en Italie, de l'an 1265 à l'an 1269 ; c'est en Italie également qu'il commença la *Secunda secundæ*, mais il l'acheva en France. Rentré en Italie, il travailla à la *Tertia Pars*, et il était arrivé à la Question XC, le 6 décembre 1273, fête de saint Nicolas, alors qu'il dut interrompre son travail. La *Summa* resta inachevée, et il fallut y ajouter un *Supplementum*, ou mieux un *Complementum*, comme porte un ms. de

Louvain. Ce supplément fut composé sur le modèle des articles de la *Somme*, d'après les Commentaires de saint Thomas sur le IVe livre des *Sentences*.

Maintenant, nous ne voudrions pas précisément conclure par ces mots du Cardinal Tolet, S. J : « Sans vouloir offenser personne je dirai que le seul saint Thomas me remplace tous les autres. (1)» ; mais nous pouvons bien conclure par quelques-unes des pensées que le Card. Pallavicino, S. J., écrivait au Dominicain Vincenzo Preti, Commissaire du Saint-Office, en lui dédiant l'un de ses ouvrages : « Je ne croirais pas, si je ne l'avais expérimenté, que des hommes qui longtemps ont étudié la Théologie attribuent en quelque sorte la sublimité d'un tel Docteur, que d'ailleurs ils ignorent, à la faveur et à la réputation toute faite. Il me semble qu'il leur arrive ce qui arrive aux habitants de la terre qui regardent le ciel : plus ils sont loin du soleil, plus ils le voient petit.

« La divine Bonté a magnifiquement agi envers moi en m'appelant à une Société religieuse qui a pour règle de suivre la Théologie du Docteur Angélique. Je la suivrais sans y être obligé : peut-être même la suivrais-je, quand on me le défendrait ; et certes je suivrais l'autorité du théologien sans y être induit, mais parce que je ne l'ignore pas...

(1) Pace aliorum dixerim, unus Divus Thomas est instar omnium.

« Ceux qui m'entendent m'entendent souvent leur dire, que bien que si grande soit la foule des disciples de saint Thomas et la louange de ceux qui l'exaltent, l'une et l'autre me semble au-dessous du mérite du Docteur, et j'en arrive à mépriser ou à plaindre l'étroitesse générale de l'esprit humain. (1) »

(1) Vix crederem nisi expertus, ab aliquibus in Theologica luce diu versatis tanti doctoris magnitudinem sibi inaspectam favori et famæ quadantenus assignari : perinde his accidere mihi videtur ac terricolis cœlum auspicatis, quibus quanto sole inferioribus, tanto ipse minor apparet.
Præclare mecum egit divina Bonitas, quod me vocavit ad eam religiosam cohortem quæ jubetur Angelici Præceptoris Theologiam sequi : eam namque sequerer vel injussus ; imo vix non sequerer vel prohibitus. Certe perinde sequerer scriptoris authoritatem nihil illectus, sed cujus non essem ignarus.....
Id ex me sæpe audiunt qui me audiunt, quamvis tanta sit Divi Thomæ sectatorum frequentia et laudatorum approbatio, utramque tamen adeo infra merita mihi videri, ut inde communem humanæ perspicientiæ tenuitatem aspernari cogar, vel misereri. — Touron, *Vie de saint Thomas*, liv. V, c. XIII.

POST SCRIPTUM

POUR LA NOUVELLE ÉDITION

Depuis que ces lignes ont été écrites a surgi, ou mieux a pris un essor nouveau l'école des agnostiques, dits néo-kantistes ; et elle s'autorise de noms bruyants. C'est un motif de plus pour revenir à la méthode raisonnée, qui n'admet pas que Dieu et la morale soient des questions de sentiment, mais prétend les démontrer avec certitude.

L'ÉTUDE

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

POURQUOI IL FAUT ÉTUDIER LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS

Sommaire. — 1. Le Pape a répondu à cette question dans l'Encyclique *Aeterni Patris*. — 2. Beauté de ce document. — 3. Sa signification. — 4. Résumé de la réponse Pontificale.— 5. Excellence d'une bonne philosophie. Elle éclaire la raison. — 6. Elle sert à maîtriser les passions. — 7. Elle prépare les voies à la foi. — 8. Elle donne à la théologie sa forme scientifique. — 9. Preuve historique de ce fait. — 10. Une citation de Dom. Soto qui confirme cette vérité. — 11. Or la bonne philosophie est chez saint Thomas. Il a résumé la science des anciens. — 12. Il fut doué d'un grand génie. — 13. Objections. — 14. Six siècles ont cru en saint Thomas. — 15. On a donc mal fait d'abandonner cette philosophie. — 16. L'idéal à réaliser, c'est l'union de l'autorité et de l'évidence. — 17. Conséquences heureuses d'un retour à la scolastique. — 18. Médaille commémorative de la Bulle *Aeterni Patris*.

1. Sans autre préambule, il nous paraît bon de répondre d'abord à cette première question : Pourquoi le Souverain Pontife recommande-t-il l'étude de saint Thomas ?

Si en effet nous avons l'intention de recommander l'étude de sa *Somme Théologique*, c'est parce qu'elle renferme excellemment, et mise à la portée de tous, la doctrine du grand théologien, doctrine qui se recommande entre toutes par sa solidité et sa profondeur reconnues, et par les hommages qui n'ont cessé de l'entourer et de l'autoriser. Et dès lors, tout ce qui aura été dit à la gloire de la doctrine de saint Thomas en général, et de la nécessité d'y revenir, se devra dire à plus forte raison de la *Somme Théologique*.

Le Pape a répondu à la notre question dans son Encyclique *Aeterni Patris*, commentée par lui, chacun le sait, en un grand nombre de circonstances.

2 Nous avons lu ce magnifique document pontifical; et, assurément, tous ceux qui ont eu occasion de feuilleter le *Bullaire Romain* (et quel prêtre, quel homme soucieux de connaître les meilleures pensées qui aient préoccupé l'humanité n'aura cherché et trouvé cette occasion?) seront de notre avis, si nous affirmons qu'il serait difficile de rencontrer, dans l'immense collection, une autre Lettre pontificale plus remarquable par l'élévation du but, par la noblesse des considérants, par solidité de l'érudition et des preuves, par la la majesté et la richesse du style.

Toutefois ce qui nous importe le plus, c'est la pensée du Pape.

3. On a beaucoup parlé à ce sujet, et en des sens bien différents. Quelques-uns, comme le professeur Carlo Passaglia (1), ont crié à l'exagération, et même écrit des volumes pour mettre du bon sens dans la parole pontificale, et injurier les thomistes les plus autorisés.

D'autres ne vont pas jusque-là, mais ne s'en soucient que peu, sous prétexte que le Pape ne fait pas de définition dogmatique. On cite à ce sujet une anecdote, dont nous ne garantissons pas l'authenticité, mais dont on peut, croyons-nous, garantir l'esprit et la signification. Le plus connu des Cardinaux français à notre époque se trouvait auprès de Léon XIII, et ce dernier lui conseillait de favoriser dans son diocèse l'étude de saint Thomas. Le cardinal fait observer à Sa Sainteté que toutes les doctrines de saint Thomas ne sont pas de foi. Le Pape alors de le regarder, et de lui répondre avec une terrible finesse : « Monsieur le Cardinal, si toutes les opinions de saint Thomas étaient de foi, je pense que je n'aurais nullement à donner un conseil. » — « Se non è vero, è ben trovato », (2) et la réponse que nous venons de citer nous donne, croyons-nous, le sens de la Bulle, tel que nous devons tous l'accepter.

(1) *Della Dottrina di S. Tommaso secondo l'Enciclica di Leone XIII*, Torino, 1880.

(2) On racontait que ce cardinal était Mgr Pie, évèque de Poitiers.

Nous pensons nous tenir sur cette hauteur. Il nous arrivera sans doute de parler de doctrine thomistique ; nous prions le lecteur de prendre cette expression dans le sens le plus élevé et le plus large, comme signifiant la doctrine de saint Thomas, indépendamment de toute interprétation d'école. Nous sommes thomiste dans le sens dominicain de ce mot; toutefois nous nous mettons ici en présence du droit, et nous reconnaissons à autrui la faculté de penser différemment, dans les questions de pure controverse. Nous resterons sur le terrain où nous convie le Souverain Pontife, et si jamais nous faisons une sortie nous avertirons.

4. Voici donc la réponse pontificale à cette première question : Pourquoi faut-il revenir à saint Thomas d'Aquin ?

Nous la résumons dans ce syllogisme qui nous sera permis, puisque nous parlons scolastique :

Une bonne, et surtout une très bonne philosophie est souverainement importante ;

Or la philosophie de saint Thomas est bonne, très bonne, entre toutes :

Donc il faut étudier cette philosophie, ou y revenir si on l'a abandonnée.

Si nous ne faisons erreur, une fois les deux prémisses clairement démontrées, la conséquence s'impose d'elle-même ; et si d'ailleurs il est constant que cette philosophie appliquée

à la théologie constitue la théologie scolastique, il en résultera que nous devons étudier excellement la théologie scolastico-thomiste.

5. Léon XIII apporte de nombreuses et évidentes preuves pour démontrer l'excellence d'une bonne philosophie.

D'abord la philosophie éclaire la raison, et puisque naturellement l'homme suit dans ses œuvres les indications de la raison, il en résultera d'une manière générale que les actions humaines seront bonnes ou mauvaises, selon que la raison sera bien ou mal éclairée : « Puisqu'il est naturel à l'homme de suivre la raison dans ses actes, si l'intelligence est en défaut, la volonté tombera facilement ; ... et par contre, si l'esprit de l'homme est sain, et s'appuie fermement sur des principes solides et vrais, il en résultera de grands avantages pour le bien public et privé. » (1)

Inutile, croyons-nous, de développer cette affirmation du Pontife : elle nous semble claire comme un axiome. L'homme privé doit suivre sa raison, non pas en ce sens que sa raison fasse pour lui la vérité, mais en ce sens que la raison, illuminée de vérité, le guide en tou-

(1) Cum enim insitum homini natura sit ut in agendo rationem ducem sequatur, si quid intelligentia peccat, in id et voluntas facile labitur;... ex adverso, si sana mens hominum fuerit, et solidis verisque principiis firmiter insistat, tum vero in publicum privatumque commodum plurima beneficia progignet.

tes ses œuvres. Les passions elles-mêmes doivent obéir à la raison, par leur sujétion à la volonté raisonnable. Tout ce qui se fait en dehors de la raison cesse d'être humain, et c'est ce qu'exprime si bien le langage vulgaire, lorsque parlant d'un homme emporté par la passion, il dit que cet homme est « hors de lui ».

L'homme public a besoin de raison, précisément parce qu'il s'adresse à des êtres raisonnables qui ont droit d'être conduits raisonnablement.

Toutes les fois que la raison manque à l'homme public, il y a tyrannie et esclavage. Les lois en particulier, sont essentiellement un « ordre de raison ».

6. Nous ne faisons que signaler cette autre considération, qu'un excellent moyen de s'aguerrir contre les passions, qui sont le mobile de presque toutes les extravagances humaines, consiste précisément à augmenter les clartés dans l'intelligence.

7. La vraie philosophie, ajoute le Pontife, prépare les voies à la foi : « La philosophie, lorsqu'elle est interprétée par les hommes sages, peut préparer et disposer en quelque sorte la voie à la foi, et amener l'âme de ses disciples à recevoir convenablement la revélation. (1) » Aussi les Pères de l'Eglise l'appel-

(1) Philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad

lent-ils le « prélude de l'Evangile ». Quelle profonde expression que cette expression ; et comme elle grandit l'homme, en lui apprenant ce que possède sa raison par elle-même, et ce qu'elle peut recevoir encore de l'intelligence de Dieu ! C'est pourquoi, ajoute le Pape, si nous en croyons le grand Apôtre, la création visible nous démontre la divinité invisible : « Les choses invisibles de Dieu... sont comprises par les choses qu'il a faites. (1) »

La véritable philosophie démontre l'existence de Dieu (2).

Elle prouve les perfections divines : « Elle montre comment Dieu est au-dessus de tous les êtres par l'immensité de ses perfections : en particulier par son infinie sagesse à laquelle rien n'échappe ; par sa souveraine justice, que nulle affection perverse ne saurait vaincre ; comment par suite, Dieu non seulement est véridique, mais est la vérité même, qui ne saurait ni être trompée, ni tromper. De là il résulte clairement que l'humaine raison doit

fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter præparare.

(1) Invisibilia ipsius... per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.

(2) Præclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret.

accorder à la parole de Dieu une foi et une autorité entière. (1) »

Elle démontre la crédibilité de l'Evangile : « Elle prouve que la doctrine évangélique brille dès l'origine de certains signes admirables, preuves certaines d'une vérité certaine. (2) »

8. Elle donne à la théologie sa forme scientifique : « Il faut recourir constamment et de mille manières à la philosophie, pour donner à la théologie sacrée la nature, le caractère, le génie de vraie science. (3) » Dans un instant nous reviendrons sur ces paroles.

Elle donne une intelligence plus large des mystères : « Une connaissance plus précise, plus large des vérités de la foi. (4) »

Enfin, la philosophie sert à la défense des vérités révélées, en prouvant qu'elles ne ren-

(1) Deum ostendit omnium perfectionum cumulo singulariter excellere ; infinita in primis sapientia, quam nulla usquam res latere, et summa justitia, quam pravus nunquam vincere possit affectus, ideoque Deum non solum veracem esse, sed etiam ipsam veritatem, falli et fallere nesciam. Ex quo consequi perspicuum est, ut humana ratio plenissimam verbo Dei fidem atque auctoritatem conciliet.

(2) Evangelicam doctrinam mirabilibus quibusdam signis, tamquam certis certæ veritatis argumentis, vel ab ipsa origine emicuisse.

(3) Perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiæ usus, ut sacra theologia naturam, habitum, ingeniumque veræ scientiæ suscipiat atque induat.

(4) Accuratior atque uberior rerum quæ creduntur cognitio.

ferment pas des absurdités : « Il appartient aussi aux sciences philosophiques de défendre religieusement les vérités divinement révélées. (1) »

Il nous semble que la raison humaine aurait tort de se croire dédaignée par les Pontifes, qui non seulement l'ont défendue partout et toujours contre les doctrines fatalistes du rationalisme, mais lui attribuent encore des prérogatives si nobles, que parfois le rationaliste lui-même ne les accepterait pas sans restriction.

Cependant il est des vérités tellement vastes et élevées, que la raison ne saurait les atteindre, ou du moins ne pourrait que les entrevoir dans un lointain inaccessible. L'intelligence alors, dont toute la gloire est la vérité, devra s'arrêter aux limites de son empire, pour ne pas tomber dans l'incertain et le ténébreux : ce sera un premier acte de sagesse. Elle devra se demander si par delà son horizon, il ne peut pa s se leverquelque radieux soleil, capable de lui montrer des réalités nouvelles : ce sera un second acte de sagesse. Détourner ou fermer le regard serait un crime et une insanité ; ce serait une obstination parfaitement antiphilosophique, si tant est que la philosophie soit l'amour de la sagesse.

(1) Hoc quoque ad disciplinas philosophicas pertinet viritates divinitus traditas religiose tueri.

Or, cet astre illuminateur existe, s'est levé : c'est le Verbe ou l'Intelligence de Dieu, parlant aux hommes ; c'est la Révélation, qui apporte à l'esprit humain des vérités nouvelles, et la confirmation des vérités anciennes, c'est-à-dire de ces vérités que la raison peut ou démontrer ou entrevoir, et que grâce à la révélation, elle atteindra plus vite, plus complètement et plus sûrement : « Ceux qui joignant l'étude de la philosophie à la foi chrétienne, sont les véritables philosophes, car la splendeur des vérités divines rayonne dans l'âme, aide à l'intelligence, et non seulement elle n'enlève rien de la dignité, mais elle ajoute encore beaucoup de noblesse, de perspicacité et de fermeté. (1) »

9. Comme preuve historique, le Pontife rappelle les triomphes de Justin, d'Irénée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Tertullien, d'Arnobe, de saint Augustin surtout, de Jean Damascène, de Boëce, d'Anselme. Il nomme enfin les scolastiques, et pour autoriser sa parole d'un autre Pontife, il cite cette doctrine de Sixte V : « Par la bonté de Celui qui seul donne l'esprit de science, de sagesse

(1) Qui philosophiæ studium cum obsequio fidei christianæ conjungunt, ii optime philosophantur : quandoquidem divinarum veritatum splendor animo exceptus, ipsam juvat intelligentiam ; qui non modo nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis et firmitatis plurimum addit.

et d'intelligence.., nos très sages ancêtres ont créé la théologie scolastique... (qui) découle des sources très riches ouvertes par les auteurs sacrés, par les Souverains Pontifes, per les Saints Pères, et par les Conciles ; qui toujours sans aucun doute a pu apporter à l'Eglise un très grand secours, soit pour l'intelligence et l'interprétation vraie et saine des Ecritures, soit pour la lecture et l'explication plus sûre et plus utile des Pères, soit pour la découverte et la réfutation des diverses erreurs et hérésies... Grâce à cette compénétration des choses et des causes, à cet ordre, à cette organisation d'arguments, semblable à celles des soldats qui marchent à la bataille ; à ces définitions et distinctions très claires, à cette solidité d'argumentation, à ces disputes subtiles, la lumière se distingue des ténèbres, le vrai du faux, et de la sorte les mensonges des hérétiques, tout enveloppés qu'ils soient d'artifices et de ruses nombreuses, sont dépouillés, démontrés, mis à nu.(1)» Avant de citer ces bel-

(1) Divino Illius munere qui solus dat spiritum scientiæ et sapientiæ et intellectus... inventa est a majoribus nostris sapientissimis viris Theologia scholastica ;... (quæ) ab uberrimis Divinarum Litterarum, Summorum Pontificum, Sanctorum Patrum et Conciliorum fontibus dimanat, semper certe maximum Ecclesiæ adjumentum affere potuit, sive ad Scripturas ipsas vere et sane intelligendas et interpretandas, sive ad Patres securius et utilius perlegendos et explicandos, sive ad varios errores et hæreses detegendas et refellendas... Apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohærentia, ille ordo et disposi-

les paroles, Léon XIII venait de dire : » C'est un grand œuvre qu'ont entrepris (les scolastiques) quand ils ont recueilli avec soin ces moissons riches et nombreuses de doctrines dans les immenses volumes des Pères, afin de les réunir en un seul tout pour l'usage et le profit de la postérité. (1) »

Léon XIII et Sixte V viennent de nous expliquer une affirmation citée il y a un instant, savoir que la philosophie donne à la théologie un caractère vraiment scientifique, en nous montrant les causes intimes des choses, et leurs rapports mutuels et harmonieux.

10. Il nous souvient ici d'un magnifique passage de Dominique Soto, l'un des théologiens qu'on peut présenter le plus fièrement aux amis et aux ennemis. On disait de son temps ; « Qui scit Sotum, scit totum. » Il fut l'une des lumières du Concile de Trente, qui acceptait la dédicace de ses ouvrages et lui créait des armoiries : Deux mains qui s'étreignent, du milieu desquelles s'échappe une flamme, avec

tio, tamquam militum in pugnandum instructio ; illæ dilucidæ diffinitiones et distinctiones, illa argumentorum firmitas et acutissimæ disputationes, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur ; hæreticorum mendacia multis præstigiis involuta, tamquam veste detracta, patefiunt et denudandur.

(1) Magnæ molis opus aggressi sunt (scholastici) : nimirum segetes doctrinæ fœcundas et uberes, amplissimis sanctorum Patrum voluminibus diffusas diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere in posterorum usum et commoditatem.

ces mots : « La foi qui opère par la charité. (1) » Au reste, son noble et large esprit se peint dans les paroles que j'ai à citer, et que j'extrais du premier chapitre de son livre *La Nature et la Grâce*, où il s'adresse aux Pères du Concile de Trente : « Quant au style et à la manière de procéder et de discuter, nous n'avons pas trop dédaigné les traditions scolastiques, bien que je n'ignore pas combien le nom de scolastique est odieux et infâme pour les Luthériens. Que n'en ont-ils pas dit depuis le jour où ils déclarèrent la guerre à l'Eglise ? Parce qu'ils les redoutaient beaucoup, ils voulurent diminuer leur autorité, et dès lors se mirent à les poursuivre de haines féroces, à les accabler d'injures, à les combler violemment de malédictions, et enfin, les considérant comme des ennemis redoutables, à les écarter de leurs colloques et assemblées. C'est pour ce motif qu'ils raillent les théologiens scolastiques comme une peste publique. Comme le dit Démosthènes, les chiens bergers, dès qu'ils sont les défenseurs du troupeau, ne peuvent pas ne pas être odieux aux loups. Et si Dieu le permettait, ces hommes feraient la loi à l'univers, et il en est beaucoup parmi les catholiques eux-mêmes qui écoutant ces calomnies, méprisent les questionnaires, rejettent la philosophie et ne se nourrissent plus que de

(1) Fides quæ per charitatem operatur.

linguistique, pensant qu'avec cette connaissance et le service des langues, ils pourront sans autre aborder les volumes des Pères et des auteurs sacrés. Si à ce mal, (comme je l'ai dit dans un discours en présence de votre Sainteté en plein Concile) on n'apporte un remède public, si vous n'obtenez pas bien vite que les universités veillent à leur bien et au bien de tous, nous verrons bientôt à notre grande douleur le monde chrétien bouleversé par les erreurs... Je ne disconviens pas que la connaissance et l'habileté en linguistique, que l'on cultive particulièrement à notre époque, ne puisse être d'une grande utilité pour l'intelligence des Ecritures : mais en même temps je reste persuadé qu'il ne faut pas arracher immédiatement de la tête un œil malade, mais qu'il faut le soigner et le guérir à raison de son usage : et de même il faut purifier la scolastique des sophismes et des niaiseries, des futiles merveilles de la métaphysique, qui chez quelques auteurs la souillent honteusement ; mais qu'on ait grand soin de ne pas la détruire ; qu'on la restaure plutôt, si l'on ne veut avoir beaucoup de théologiens de nom, et très peu en réalité (1). »

(1) De stylo et ratione procedendi ac disserendi, non admodum sumus scholasticam formam aspernati. Tametsi haud nesciam quam sit scholasticorum nomen Lutheranis invisum et infame. Nam quid non inde isti ab initio designarunt, ex quo bellum hoc Ecclesiæ inferre cœperunt ?

Nous ne savons ce qui doit le plus nous frapper dans ce langage ou de la hauteur des vues, ou de la précision des prophéties. Ce qu'il annonçait, s'est réalisé. On a confondu la science et l'érudition. Et voilà comment on en est venu à nous donner comme savants des

Porro ut quosque hominum ordines plurimum metuebant, ita eosdem quo eorum adversus se authoritatem defringerent, maximis cœperunt insectari odiis, conviciis proscindere, et maledictis acerrime incessere ; atque ideo quasi suspectos hostes e suis colloquiis congressibusque abigere. Hac de causa scholasticos theologos, velut publicam perniciem exsibilant. Quoniam, ut in fabula est Demosthenis, non possunt pecuarii canes, quod gregis sunt propugnatores, non esse lupis invisi. Atqui si superis placet, ac si essent ipsi qui jura deberent ponere orbi, ita sunt inter catholicos multi qui eos audientes, quæstionarios posthabent, philosophiam abjiciunt, et solis volunt linguarum ferculis convivium instrui, utpote quarum cognitione et subsidio arbitrantur absque Theseo, per se posse, cum sanctorum Patrum, tum etiam Sacræ Paginæ adire volumina. Cui profecto malo (id quod coram Vestra Sanctitate in publica Synodo declamavi), nisi obviam publicitus occurratis, et Universitates melius sibi et bono publico consultum properetis, totum brevi christianum Orbem errores ebullire dolebimus..... Neque vero diffiteor linguarum peritiam et cultum, cui nostro ævo diligentius incumbitur, Sacris intelligendis Bibliis magno usui esse : verum hoc tamen vicissim persuasum contendo, quod uti oculus ophtalmia laborans non protinus cerebro eruitur, sed collyriis propter ejus optimam usuram curatur : ita sit res scholastica amputanda, nempe et a sophismatum quidem nugis, et a metaphysicorum vanis portentis repurganda, quibus est sordibus apud nonnullos authores indigne fœdata : detur tamen summa opera, ne penitus depereat, sed instauretur potius, nisi plurimos velimus habere nomen, rarissimos tamen re esse theologos.

hommes qui avaient eu la patience peu méritoire de copier Petau ou Thomassin; voilà enfin comment naguère, en France, un homme fort connu nous préconisait comme meilleure méthode d'apprendre la théologie, même pour les débutants, la patience de lire les Pères avant tout.

Il est même des pays entiers où ces récriminations des protestants ont fini par s'infiltrer dans l'esprit des catholiques. On n'y étudie plus la religion qu'historiquement ; on sait peut-être le « pourquoi », on ne sait pas le « comment ». C'est une forme de scepticisme.

Mais revenons à notre sujet.

Léon XIII a clairement démontré l'importance d'une bonne philosophie.

Cette vérité une fois établie, une question se pose comme d'elle-même. Où est la bonne philosophie ?

11. Le Pape y répond encore.

Après avoir rappelé que les scolastiques entreprirent l'œuvre gigantesque de réunir en un édifice scientifiquement ordonné les matériaux épars dans les ouvrages des Pères et des premiers Docteurs, il nous affirme que parmi les scolastiques, saint Thomas tient de beaucoup le premier rang. « Or parmi les Docteurs scolastiques, Thomas d'Aquin apparaît excellement comme leur prince et maître à tous. On le compare au soleil qui de sa chaleur

réchauffe le monde, et le remplit des splendeurs de sa doctrine (1). »

Après l'affirmation, Léon XIII apporte les preuves, joignant ainsi l'exemple au précepte, et ne se contentant point d'imposer son autorité, mais nous apportant aussi les raisons de ce qu'il enseigne.

D'abord le Docteur Angélique a étudié, suivi et rassemblé les doctrines de la tradition : « Comme l'observe Cajetan, il vénérait profondément les anciens Docteurs et il a ainsi reçu en partage leur intelligence à tous. (2) »

Le professeur Passaglia et d'autres ont pris la peine de rappeler ici au Pape que les textes patristiques qui furent entre les mains de saint Thomas n'avaient point passé par le creuset de la critique moderne : et Dieu sait quelle quantité d'alliage il a dû s'y trouver ! Thomas d'Aquin n'aurait-il pas pris du cuivre pour de l'or ?... Nous ne répondrons pas au professeur ; nous n'examinerons pas non plus si un peu de scolastique ne lui aurait pas servi à lui-même pour le choix des matériaux dont il a rempli ses volumineux recueils ; élevons a question, et constatons seulement deux véri-

(1) Jam vero inter scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet Thomas Aquinas..... Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit.

(2) Qui, uti Cajetanus animadvertit, veteres Doctores Sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est. — In 2, 2, q. 148, a. 4.

tés : la première, que saint Thomas a lu tous les documents importants de la Tradition. Il suffit de parcourir sa *Catena Aurea*, pour être réellement stupéfait de son immense lecture, non moins que de la sûreté de sa mémoire. Observons en passant qu'il n'existait pas alors des *Tables Générales*, qui permettent de faire de l'érudition sans ouvrir l'intérieur d'un volume ; observons encore que les passages sont tellement bien choisis et adaptés, toutes les fois que dans ses œuvres il fait une citation d'autorité antique, fût-elle d'ailleurs d'une authenticité douteuse, que saint Thomas a lu manifestement son auteur. Ainsi le savant faisait de l'érudition : combien d'érudits se donnent moins de peine ! (1)

Nous devons constater encore que si réellement (et nous sommes des premiers à le proclamer), la critique est une chose excellente, à laquelle la vérité doit une sérieuse reconnaissance, il n'en est pas moins certain que c'est une impertinence insupportable de

(1) Dans l'édition de la *Somme* publiée à Padoue en 1698, on trouve un catalogue des autorités indiquées dans ce seul ouvrage, où saint Thomas pourtant ne fait pas de l'érudition : or ce catalogue prouve que saint Thomas a cité les ouvrages de 41 Papes, 45 Docteurs et Pères, 46 philosophes ou poètes païens, tous les Conciles généraux, et 14 Conciles particuliers. Cf. De Rubeis, in *Opp.* S. Th., édit. Venet. 1753, p. XIX. Il faut observer que saint Thomas discute et interprète chacune de ses citations.

prétendre que la critique a transformé la vérité. Ses services portent sur l'accessoire et non sur l'essentiel.

12. Ensuite, dit le Pape (et c'est la seconde preuve en faveur de l'excellence de la doctrine thomiste) saint Thomas fut grand par son génie à lui, autant que par le génie de l'antiquité.

Nous ne résistons pas au plaisir de rappeler ce portrait de l'Ange des Ecoles : « Thomas d'Aquin a recuelli et réuni en un tout leurs doctrines (des Pères), comme les membres dispersés d'un même corps, il les a disposés dans un ordre admirable, et les a ainsi perfectionnés qu'il est devenu par là excellemment et à juste titre l'appui et la gloire de l'Eglise. Son génie fut à la fois docile et pénétrant, sa mémoire facile et tenace, sa vie très pure ; il aima uniquement la vérité, il fut riche de sciences divine et humaine : on le compare au soleil, réchauffant la terre par la chaleur de ses vertus, la remplissant des splendeurs de sa doctrine. Il n'y a pas un chapitre de la philosophie qu'il n'ait traité avec une égale perspicacité et solidité. Sur les lois du raisonnement sur Dieu, sur les substances spirituelles, sur l'homme, sur les êtres matériels, sur les actes humains et sur leurs principes, il a disputé de telle manière que ni l'abondance des questions, ni leur disposition harmonieuse, ni l'excellence de la méthode, ni la

sûreté des principes, ni la force des arguments, ni la clarté et la propriété, ni la facilité d'expliquer les questions les plus abstruses ne font défaut » (1).

13. Ce passage est l'un de ceux qui ont le plus excité la mauvaise humeur de quelques-uns. Que nous reste-t-il donc à faire, s'écrie avec courroux l'ex-Père Passaglia, qui ne fut jamais théologien, à moins qu'il n'ait été ce qu'on appelle, dans une formule banale et heureusement équivoque, « theologorum facile princeps » ?

Il reste beaucoup à faire. Il reste à étudier et à comprendre saint Thomas et les scolastiques, ce qui n'est pas un mince labeur. Il reste à les étudier dans leurs sources profanes et sacrées, à les discuter, à les compléter, même à corriger des détails : autre labeur immense. Il reste à les comparer avec les autres théologiens, troisième tâche singulièrement ardue.

Du moins que nous reste-t-il à inventer ?

(1) Illorum (scil. Sacrorum Doctorum) doctrinas velut dispersa cujusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicæ Ecclesiæ singulare præsidium et decus jure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vita integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia prædives, soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit. Nulla est philosophiæ pars quam non acute simul et solide

Nous pourrions répondre d'abord que beaucoup de prétendues inventions ne sont ni nécessaires, ni utiles, surtout en métaphysique. Toutefois, en niant à quelques-uns l'avantage de systèmes nouveaux, et à perte de vue, nous reconnaissons qu'on peut aspirer à une immense originalité. Il faut effectivement appliquer les vérités anciennes et métaphysiques aux faits nouveaux ou nouvellement constatés ; les comparer mutuellement, en histoire, en archéologie, en physique, en chimie, etc. Il faut, des principes une fois établis, tirer des conséquences nouvelles, comme on reçoit chaque jour des rayons nouveaux du soleil toujours ancien. En un mot la vérité ancienne, dont nous parlons ici, ou la vérité métaphysique est capable d'un double développement, dont se doit satisfaire l'ambition des inventeurs raisonnables : elle se peut développer en elle-même, quand on tirera de son sein des conclusions nouvelles ; elle peut se développer aussi comme par l'extérieur, en ce sens qu'elle peut être éclairée, augmentée, fortifiée indirectement par d'autres vérités : je veux dire par les vérités

reis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quæstionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa, quæque explicandi facilitas desideretur.

admises et prouvées de la science moderne, qui croit surtout aux faits et à l'expérience. Une telle comparaison suppose une connaissance approfondie de toutes les sciences métaphysiques et physiques, en prenant ces deux mots dans le sens le plus large, il reste donc immensément à faire. L'une des gloires de notre siècle (car il aura bien aussi ses gloires) sera d'avoir travaillé, peut-être malgré lui, mais enfin d'avoir travaillé à préparer la splendide synthèse, soupçonnée et rêvée par quelques-uns, et que réalisera je ne sais quel génie. Ce génie, s'il mérite vraiment ce nom, ne détruira, ne troublera pas l'édifice créé par le génie de saint Thomas, et il ne le modifiera pas beaucoup : mais il l'ornera sagement de toutes les magnificences que lui prêteront les sciences subalternes.

Léon XIII poursuit l'éloge de son Docteur. Il nous rappelle que six siècles ont cru en lui plus qu'en nul autre, parmi ceux que ne rend point infaillibles l'Esprit de Dieu. Et même les Pontifes de Rome ont si souvent affirmé l'universelle orthodoxie de la doctrine thomiste, qu'elle en acquiert une auréole immaculée. Les hommes les plus illustres les Universités, les grands Ordres religieux, les Pontifes romains, les Conciles œcuméniques l'ont exalté comme à l'envi; et afin que rien ne manquât à sa gloire, les hérétiques l'ont haï plus que nul autre défenseur de la

vérité catholique. Luther ne se tenait pas de rage quand la pensée de Thomas frappait son esprit. Or, on le sait, il est des haines glorieuses à l'envi des hommages.

Nous ajoutons une autre considération : tous ceux qui ont prétendu, durant les derniers siècles, innover en restant catholiques, ont voulu s'autoriser de Thomas d'Aquin, de sorte que la grande difficulté pour ses véritables disciples est beaucoup moins de la défendre parfois contre les hostilités que contre les usurpations.

Nous n'entrons point dans le détail de ces faits.

Léon XIII résume lui-même les approbations souveraines des Conciles et de ses prédécesseurs.

« Les Conciles œcuméniques eux-mêmes, dit Léon XIII, les Conciles où apparait la meilleure sagesse venue du monde entier, eurent toujours à cœur d'honorer spécialement Thomas d'Aquin. Dans les Conciles de Lyon, de Vienne, de Florence, du Vatican, on dirait que Thomas intervenait et même présidait dans toutes les délibérations et pour tous les décrets, combattant les erreurs des Grecs, des hérétiques, des rationalistes avec une force invincible et le plus heureux succès (1). »

(1) Ipsa quoque Concilia œcumenica, in quibus eminet

Le Pape continue : « Mais une gloire très grande, qui est particulière à saint Thomas et

lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiæ, singularem Thomæ Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene præfuisse dixeris, adversus errores Græcorum, hæreticorum et rationalistarum ineluctabili vi, et faustissimo exitu decertantem.

Pour donner une idée des critiques du professeur Passaglia, auquel certains croient encore, et montrer combien peu de progrès il avait réalisés en logique depuis ses premiers triomphes, nous transcrivons ici le passage de son livre relatif aux paroles que nous venons de citer : « Dallo stadio mortale passò Tommaso allo stato immortale e beato l'anno 1274, non avendo peranco varcato l'anno 51 del suo pellegrinaggio. Dunque le parole dell' Enciclica non si possono pigliare *alla lettera*, relativamente al Concilio Lionese primo, da Innocenzo IV accolto e presieduto, nel 1245 ; non si possono pigliare *alla lettera* del Concilio Lionese secondo, l'anno 1274, celebrato sotto Gregorio X. Doveva in persona di *teologo* farne parte l'Angelico, ma dalla morte impeditone, lasciò che il Serafico Bonaventura, non tanto per la porpora, quanto per l'eccelente dottrina, nelle prime quattro sessioni vi primeggiasse ; nè si possono del pari pigliare *alla lettera* sia del Concilio Viennesse, tenuto il 1311, sotto Clemente V ; sia del Concilio Ferrarese, e poscia Fiorentino, incomminciato sotto Eugenio IV, il 1438, e sia del Vaticano, che accolto non ha guari sotto fausti auspicii, per le vicende politiche, fu disciolto. Di che si pare il linguagio adoperato nell'Enciclica essere *encomiastico* ed oratorio ; ed encomiastico parimente ed oratorio essere il dirsi che l'Aquinate « deliberationibus et decretis patrum interfuit et pene præfuit. » Non v'intervenne propriamente e di persona, ma metaforicamente e pe' suoi libri ; ne vi presiedette con giuridizione e gerarchica autorità, ma solo con quel diritto che dall'alto sapere non si scompagna. » *Della dottrina di S. Tommaso*, pp. 71-72.

que ne partage aucun autre Docteur catholique, c'est que les Pères du Concile de Trente voulurent qu'au milieu de leurs assemblées, avec le texte des Divines Ecritures, avec les Décrets des Souverains Pontifes la *Somme* de saint Thomas restât ouverte sur l'autel, pour en tirer des conseils, des raisons et des oracles. (1) »

Nous avons donc ce fait étonnant que durant six siècles la vérité et l'erreur n'ont pas cessé de déposer aux pieds de Thomas d'Aquin leurs hommages les meilleurs : l'une l'hommage de l'admiration et du respect, l'autre l'hommage de la haine ou de l'usurpation.

Le Pape emploie une métaphore : donc on ne peut prendre ses assertions à la lettre! Passaglia nous apprend que saint Thomas n'a pas présidé de Conciles en personne et par droit de juridiction, spécialement les Conciles célébrés après sa mort, jusqu'à celui du Vatican, et en conclut que le langage de l'Encyclique est « oratoire », c'est-à-dire exagéré ! Quelle érudition, et quelle logique ! C'est en réalité toujours le même Passaglia !

(1) Sed hæc maxima est et Thomæ propria, nec cum quopiam ex Doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum Divinæ Scripturæ codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Thomæ Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.

Voir ce que raconte à ce sujet dans un Discours aux Pères du Concile de Trente, en 1563, Jean Gallio, Théologien du Roi Catholique. Noël Alexandre en rapporte un passage *Hist. Eccles.*, sæc. XIII, Dissert. VI, art. XIV. Cf. Touron, *Vie de saint Thomas*, liv. V, cc. VII-VIII.

Enfin, Léon XIII achève ainsi tous les éloges : « Les prérogatives de son âme et de son génie, qui lui méritent justement l'imitation des autres, sont une doctrine très riche, immaculée, excellemment ordonnée ; la docilité envers la foi, une admirable conformité avec les vérités révélées, l'intégrité de la vie, la splendeur de ses admirables vertus. (1) » En un mot, jamais homme ne fut loué autant que saint Thomas par la plus grande autorité doctrinale qui existe, après celle de Dieu. Quand la doctrine de saint Thomas n'aurait pas eu en sa faveur les meilleures raisons, elle aurait du moins les meilleures recommandations.

Ceux qui souhaiteraient des éloges plus nombreux, sinon plus explicites, en trouveront dans les ouvrages spéciaux (2).

15. Deux conclusions jaillissent des considérations qui précèdent : on s'est donc trompé lorsqu'on a abandonné la philosophie et la théologie des scolastiques, spécialement celle de saint Thomas, et il est souve-

(1) Præclara lumina animi et ingenii, quibus ad imitationem sui jure vocat alios, in eo sunt omnia : doctrina uberrima, incorrupta, apte disposita ; obsequium fidei, et cum veritatibus divinitus traditis mira consensio ; integritas vitæ cum splendore virtutum maximarum.

(2) Voir notre Préface. Benoît XIII dans sa Bulle *Pretiosus*, n. 41, parlant de la doctrine de saint Thomas, dit qu'elle a été « constanti Summorum Pontificum testimonio orthodoxis commendatam populis. »

rainement important d'y revenir, sous peine d'avoir de l'érudition sans science !

« Nous jugeons qu'on a mal fait de ne pas lui conserver (à la théologie scolastique) son honneur ni partout, ni toujours... Nous en disons autant de la sacrée théologie : il faut sans doute l'aider et l'éclairer d'une riche érudition, mais il est absolument nécessaire qu'on la traite selon la grave méthode des scolastiques, afin que la révélation et la raison y joignent leurs forces et constituent un rempart inexpugnable pour la foi.

« C'est donc avec beaucoup de prudence que plusieurs de ceux qui scrutent les doctrines philosophiques, et s'appliquent en ces temps à rétablir utilement la philosophie, ont tenté et tentent encore de ramener la splendide doctrine de Thomas d'Aquin, et de lui rendre son éclat... Nous les louons vivement et nous les exhortons à persévérer dans ce projet. » (1)

Pie IX avait déjà parlé dans le même sens par sa lettre du 21 décembre 1863, à l'archevêque de Munich : « Nous n'ignorons pas qu'en Allemagne s'est répandue une opinion

(1) Judicamus temere esse commissum ut eidem (philosophiæ scil. scholasticæ) suus honos non semper nec ubique permanserit..... Et simili modo de sacra Theologia judicetur ; quam multiplici eruditionis adjumento juvari atque illustrari quidem placet : sed omnino necesse est gravi scholasticorum more tractari, ut revelationis et

fausse contre l'ancienne école, et contre la doctrine de ces très grands Docteurs, que l'Eglise universelle vénère à cause de leur science et de leur sainteté de vie (1). » Et dans le *Syllabus*, II, 13, est condamnée la proposition suivante: « La méthode et les principes selon lesquels les anciens Docteurs scolastiques ont cultivé la Théologie ne répondent nullement aux nécessités de nos temps et aux progrès des sciences (2). »

16. L'idéal à réaliser est donc très simple: unir le plus possible l'autorité à l'évidence, à la théologie scolastique, les pénétrer et les compléter l'une par l'autre. Tel est l'idéal. Rien de plus large, on le voit, rien n'est moins exclusif. C'est à une telle entreprise

rationis conjunctis in illa viribus invictum fidei propugnaculum esse perseveret.

Optimo itaque consilio cultores disciplinarum philosophicarum non pauci, cum ad instaurandam utiliter philosophiam novissime animum adjecerint, præclaram Thomæ Aquinatis doctrinam restituere, atque in pristinum decus vindicare studuerunt et student..... Quos cum laudamus vehementer, tum hortamur ut in suscepto consilio permaneant.....

(1) Neque ignorabamus in Germania etiam falsam invaluisse opinionem adversus veterem scholam, et adversus doctrinam summorum illorum Doctorum, quos propter admirabilem eorum sapientiam et vitæ sanctitatem universalis veneratur Ecclesia.

(2) Methodus et principia, quibus antiqui Doctores Scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus, scientiarumque progressui minime congruunt.

que le Pape nous convie. Il faut que la théologie positive cherche, justifie, appuie ses affirmations sur les meilleures autorités possibles ; mais il faut aussi que la scolastique s'empare de ces affirmations, en pénètre la nature, et trouve en elles-mêmes leur raison d'être : ce sera l'évidence.

17. Qu'il nous soit permis de signaler avec insistance un avantage qui résultera de l'alliance de ces deux lumières. Nous savons quelle différence existe entre la vérité considérée en elle-même, et la vérité considérée dans ses rapports avec l'intelligence humaine. Dieu, l'être infini, est infiniment connaissable en lui-même, et pourtant nous ne le voyons pas, quoiqu'en rêve l'ontologisme, et il doit se prouver.

Une vérité peut se prouver de deux manières : en se montrant et en s'affirmant. Elle se montre par l'évidence, s'affirme par le témoignage. L'autorité infaillible et véridique, peut nous faire accepter raisonnablement une affirmation : c'est même le moyen le plus universellement pratique d'arriver au vrai. Toutefois ce n'est pas le meilleur. Au ciel, il n'y aura que l'évidence : « Dans la lumière nous verrons la lumière (1). » La foi n'y existera pas. L'excellent est donc pour nous et pour autrui de réaliser même ici-bas tout ce que nous

(1) In lumine tuo videbimus lumen. *Ps.* xxxv, 10.

pourrons d'évidence. Nous ajoutons qu'à notre époque surtout, puisque notre adversaire est le rationalisme plus ou moins exclusif, nous ne saurions trop aspirer à créer l'évidence des vérités religieuses. Or, nous ne savons plus quel évêque anglais a dit de nos jours, que la *Somme* de saint Thomas est la plus grande lumière d'évidence que Dieu donne aux hommes, après la lumière de gloire.

Léon XIII nous signale, en particulier, quelques-uns des avantages qui pourront résulter de l'étude des scolastiques, surtout du Docteur Angélique.

Le premier sera une plus grande vigueur dans l'intelligence du prêtre, du gardien de la science sainte : « Tous les jeunes gens, mais surtout ceux qui grandissent pour le bien de l'Eglise, doivent se nourrir de cet aliment fortifiant et robuste, afin que leurs forces grandissent, et que richement armés, ils se préparent avec maturité à défendre courageusement la cause de la religion. ». (1)

Un homme de génie et surtout d'esprit, en même temps que chrétien illustre, recommandait de ne pas lire les bons livres. Plus récem-

(1) Cuncti adolescentes, sed ii nominatim qui in Ecclesiæ spem succrescunt, pollenti ac robusto doctrinæ pabulo ob eam causam enutriendi sunt, ut viribus validi, et copioso armorum apparatu instructi, mature assuescant causam religionis fortiter et sapienter agere.

ment un évêque nous parlait de la plaie des bons livres. Il y a dans ces paroles bien mieux qu'un paradoxe : nous y trouvons une grande et importante vérité. Nous sommes inondés de bons livres en tous formats : brochures, heures, méditations, etc. Joignez-y les feuilles volantes, les images avec sentences, etc.

Tout en reconnaissant certains avantages à cette profusion de propagande, serait-ce s'aventurer que d'y soupçonner des inconvénients ? Et surtout si un prêtre s'en contente, sera-t-il à la hauteur de sa mission ? Nous ne le croyons pas. Les lèvres du prêtre doivent garder la science. En admettant par condescendance que tout est toujours orthodoxe dans ces petits ou gros bons livres, nous y voyons souvent un péril très sérieux pour les intelligences. Une nourriture si mesquine annonce ou prépare l'anémie du tempérament intellectuel, et par suite infailliblement, le rachitisme dans les volontés.

Il est même tel *manuel*, tel *compendium* qui, sans contenir d'erreur, si l'on veut, ont débilité effroyablement la sience théologique, parce qu'ils contiennent trop peu de vérité.

Le prêtre est le sel de la terre, et il lui appartient d'assainir le monde : mais pour cela, dit l'Evangile, il ne faut pas qu'il soit lui-même affadi.

Il ne faut donc pas nous contenter des bons livres : il faut aller aux excellents, spécia-

lement à ceux que nous indique le Pape avec une si tenace insistance.

Le Souverain Pontife nous signale deux autres résultats à réaliser en faveur des âmes.

En premier lieu nous pourrons instruire ceux qui ont soif de la doctrine sérieuse, et venger leurs croyances : « Que dès le début... ils se préparent avec maturité à défendre courageusement et sagement la cause de la religion, toujours prêts, selon le conseil apostolique, à donner satisfaction à tous ceux qui demandent la raison de l'espérance qui est en vous (*1. Pet.*, III, *15*), et à exhorter dans la doctrine saine ceux qui contredisent (*Tit.*, *1*,*9*).

« Défendre courageusement et sagement la cause de la religion. (1) » dit le Pape. Force et sagesse : deux choses tant aimées de Léon XIII, et si aimables toujours !

Ensuite la science scolastique nous servira puissamment contre les ennemis de notre foi : « Et d'ailleurs beaucoup de ces hommes qui ont éloigné leur esprit de la foi, haïssent l'enseignement catholique et professent que la raison est pour eux la seule maîtresse, la seule conductrice de la vie... Pour les guérir

(1) Principio quidem..... ut mature assuescant causam religionis fortiter et sapienter agere, *parati semper.* secundum apostolica monita, ad *satisfactionem omni poscenti rationem de ea quæ in vobis est spe* (I. Pet., III, 15), et *exhortari in doctrina sana et eos qui contradicunt arguere* (Tit., I, 9).

Causam religionis fortiter et sapienter agere.

et les ramener à se réconcilier avec la foi catholique, nous ne pensons pas que rien soit plus opportun, après le secours surnaturel de Dieu, que la solide doctrine des Pères et des Scolastiques, qui démontrent avec une telle évidence, une telle force les fondements très solides de la foi, sa divine origine, sa vérité certaine, les arguments qui la prouvent, les bienfaits qui en découlent pour le genre humain, sa parfaite harmonie avec la raison qu'elle suffit amplement pour fléchir les esprits les plus opposés, les plus récalcitrants. (1) »

Ne voit-on pas que cette polémique est à la fois plus chrétienne, plus humaine et plus efficace que toutes les « insolences qui s'autorisent du nom de Jésus-Christ » ?

Ces longues citations ne peuvent dispenser personne de relire l'Encyclique de Léon XIII, dont nous n'avons voulu rapporter que les traits les plus saillants. Elles suffisent d'ailleurs amplement, comme réponse à notre pre-

(1) Deinde plurimi ex iis hominibus qui, abalienato a fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur..... Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, præter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbritamur, quam solidam Patrum et Scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat.

mière question : Pourquoi faut-il revenir à l'étude de saint Thomas ?

Léon XIII a été notre guide : nous avons donné l'évidence de l'autorité ; puis nous avons apporté les raisons : c'est l'autorité de l'évidence.

18. Le lendemain de la Bulle *Aeterni Patris* on frappa une médaille qui représente d'un côté le Pape, de l'autre, saint Thomas debout, portant le bonnet de Docteur, et donnant la main droite à la Science divine, la gauche à la Science humaine. En exergue on lit :

THOMÆ . AQVIN . DOCTRINA
IN . PRISTINVM . DECVS . RESTITVTA .

Au-dessous du groupe sont ces mots :

RENOVATVM . DIVINÆ
ĤVMANÆQ . SCIENTIÆ
FŒDVS.

La *Voce della Verità* du 19 février 1882, y ajoute ces distiques :

Arrière, ennemis des choses saintes, semeurs de dogmes [honteux
Léon de sa voix auguste dénonce la guerre.
Le voilà qui prépare boucliers et glaives : par tout l'univers
Il appelle comme chef les magnanimes aux armes
Lui-meme avec le glaive invincible de Thomas il frappe [les monstres cruels.
Plus fort à lui seul que d'innombrables armées. (1)

(1) Cedite sacrorum hostes, dogmata fœda serentes :
Intonat augusto pectore bella Leo.
En clypeos gladiosque parat, totumque per orbem

Ces hommages ne sont pas des injures, car ils sont mérités.

Il ne serait sans doute pas impossible d'ajouter à notre démonstration ; mais il est temps d'arriver à notre seconde question : Pourquoi parmi les œuvres de saint Thomas d'Aquin faut-il étudier spécialement la *Somme Théologique ?*

Magnanimos cogit ductor in arma viros.
Ipse Thomæ invicto rera monstra en percutit ense.
Innumeris unus fortior agminibus.

CHAPITRE II

POURQUOI IL FAUT ÉTUDIER SPÉCIALEMENT LA « SOMME » DE SAINT THOMAS

Sommaire. — 1. La *Somme Théologique* est l'œuvre des meilleures années de saint Thomas. Elle est recommandée par l'Eglise. — 2. Saint Thomas l'a écrite pour en faire un Manuel. — 3. Il n'y a pas d'inutilités dans la *Somme*. — 4. Il n'y a pas de répétitions. — 5. Il n'y a pas de questions vieillies dans la métaphysique de la *Somme*. — 6. Saint Thomas parle clairement, parce que l'idée et la forme sont précises. — 7. Ses raisonnements sont simples et clairs. — 8. La méthode et le plan dans la méthode. — 9. La méthode d'enseignement. — Méthode analytique, méthode synthétique, méthode mixte. — Conséquence utile de la méthode thomistique.

1. Peu de génies ont été aussi rapidement complets que saint Thomas d'Aquin, et on reste émerveillé à voir combien peu il a modifié de ses premières pensées. Toutefois, il y eut pour lui, comme pour toute intelligence qui procède par raisonnement, un développement d'études et de facultés. Il vécut assez pour atteindre le faîte du savoir et de la raison, assez peu pour n'avoir pas à descendre sous le fardeau des ans.

Or la *Somme Théologique* fut précisément le travail de l'heure la plus lumineuse de sa vie. Quand il l'entreprit, il avait parcouru dans tous les sens et à plusieurs reprises le domaine entier de la sience sacrée et profane,

recueillant avec une perspicacité et un amour incomparables, augmentés encore de toutes les lumières et ardeurs de grâces que lui méritaient ses constantes et héroïques vertus, tous les documents humains ou divins de pensée et d'autorité qu'il rencontrait sur ses pas ; les ordonnant, les comparant entre eux, les combinant dans un plan sublime, les fortifiant les uns par les autres, les contrôlant avec un scrupule attentif ; se rendant compte de leur force de résistance, sous le choc de toutes les objections possibles et imaginables. Ainsi il leur donna place dans l'édifice le plus illustre qu'il ait construit. Cet édifice n'est autre que la *Somme Théologique*. Elle renferme donc tout ce qu'a vu saint Thomas dans ses intuitions d'ange, tout ce qu'il a découvert de son génie d'homme.

Cette première considération suffirait pour nous recommander excellemment la *Somme Théologique*, et nous rappeler que tout ce qui a été dit à la gloire de saint Thomas en général, se doit dire en particulier de la plus complètement étudiée de ses œuvres.

Sans doute il est bon, excellent, de lire et de relire tout ce qu'a écrit l'Angélique Docteur, parce qu'il est toujours lui-même, et rien n'est capable d'élever nos intelligences comme la fréquentation assidue de cette intelligence, dans tout le domaine qu'elle a parcouru. J'ajoute même que les théologiens de

profession et ceux-là qui veulent acquérir plus sérieusement la science sacrée, doivent connaître tout ce qu'a écrit le grand homme. Pour le démontrer il nous suffirait de rappeler simplement que saint Thomas est à lui-même, son meilleur commentateur. Il nous arrive parfois de rencontrer des difficultés pour l'intelligence de la *Somme :* le plus sûr moyen de les résoudre est de recourir aux « lieux parallèles » dans les autres écrits, où il a souvent présenté sa pensée avec plus de détails, et sous une autre forme. Les premiers ouvrages de saint Thomas sont les sources prochaines de la *Somme*, tandis que l'Ecriture, la Patrologie et la Philosophie, spécialement la Philosophie d'Aristote, en sont les sources éloignées. Nous ajouterons en passant, qu'après la *Somme Théologique*, un prêtre doit lire et posséder surtout la *Somme Philosophique* et les *Commentaires* sur saint Paul.

Mais il doit nous souvenir ici qu'un prêtre ne peut souvent disposer pour l'étude que d'un temps restreint. Cette circonstance constitue une raison de force majeure, qui impose le choix plus exclusif du plus célèbre des ouvrages thomistiques, puisqu'il faut faire un choix.

Au surplus, l'Eglise elle-même nous a donné l'exemple, et l'on sait qu'au Concile de Trente c'est la *Somme Théologique* qui eut l'honneur d'être placée sur l'autel à côté de la Bible.

La *Somme* est parmi les écrits de Thomas d'Aquin le plus universellement classique.

2. Enfin, une dernière raison justifie cette préférence : l'auteur a écrit la *Somme* pour en faire le « manuel » de tous.

Ecoutons-le nous expliquant lui-même sa pensée dans la très humble Préface qu'il a placée en tête de son livre, et qu'il avait d'autant plus le droit d'abréger que le livre devait être plus immense : « Parce que le Docteur de la vérité catholique ne doit pas instruire seulement ceux qui ont progressé déjà, mais qu'il lui appartient d'instruire encore les commençants, selon ce mot de l'Apôtre I *Cor.* III, I : C'est comme à mes enfants dans le Christ que je vous ai donné ce lait à boire, et non de la nourriture, le but que nous nous proposons dans cet ouvrage est d'enseigner ce qui appartient à la religion chrétienne de la manière qui convient à l'instruction des débutants.

« Nous avons considéré en effet que les novices de cette doctrine sont souvent retardés dans les ouvrages de quelques-uns tantôt par la multiplicité des questions inutiles, des articles et des arguments ; tantôt parce que ces choses nécessaires à savoir sont livrées sans méthode d'enseignement, mais selon ce qu'exigeait l'exposition des textes; ou selon l'occurrence des disputes ; tantôt parce que les répétitions fréquentes engendrent l'ennui

et la confusion dans l'esprit des auditeurs. Voulant éviter ces inconvénients et d'autres encore, nous essaierons, nous confiant dans le secours de Dieu, d'exposer brièvement et clairement ce qui concerne la doctrine sacrée, autant que le comportera la matière. »

Quand saint Thomas, le génie de la précision et de la logique, se propose si nettement son but et sa méthode, on peut être sûr qu'il restera fidèle à l'un et à l'autre.

Il se propose donc de parler « brièvement et clairement ». Pour obtenir la brièveté, il suivra une méthode didactique ou d'enseignement.

3. Ne pas dire des choses inutiles ! Est-ce bien le fait de saint Thomas, et n'avons-nous pas entendu cent fois se produire l'affirmation contraire ?

Ceux qui ont abrégé la *Somme*, ceux qui nous ont encombré de *compendia*, ont tous affirmé, ou peu s'en faut, que l'Angélique Docteur a rempli son grand ouvrage de questions inutiles, de pures subtilités, etc.

Il est à craindre qu'il n'y ait chez ces critiques beaucoup d'inattention, pour ne rien dire de plus. Prenons un exemple dans nos discussions actuelles.

On sait quelle est la célèbre doctrine de saint Thomas et des Scolastiques thomistes sur ce qu'ils appellent la matière et la forme. On a écrit beaucoup ces derniers temps, à ce sujet,

jusqu'à ce que Léon XIII eut prit ouvertement la défense de l'ancienne doctrine, attaquée par ceux qui souvent n'en connaissent que le mot matériel, et en ignorent le mot formel.

Or il a semblé à plusieurs, et peut-être semble-t-il encore à quelques-uns, qu'une telle question est ce qu'on appelle de pure métaphysique, et qu'elle est sans écho dans les autres régions du monde scientifique, et surtout du monde théologique. C'est, dit-on avec un dédain qui ôte toute velléité de répondre, c'est une dispute d'école. Mais quelle étourderie ! Regardez d'un peu plus près, et vous verrez que cette querelle si oiseuse pour vous, intéresse au plus haut point la psychologie, la physiologie, la doctrine de l'Incarnation, de l'Eucharistie, des Reliques, de la Résurrection, etc., en un mot, la Philosophie et la Théologie devront être transformées sur des questions capitales, suivant que la dispute sera terminée par une victoire ou par une autre.

Je pourrais multiplier les exemples : il vaut mieux généraliser l'observation, et affirmer qu'il n'est pas une seule question, un seul article inutile dans la *Somme* entière, pour quiconque aura voulu y voir autre chose qu'un amas de problèmes résolus les uns à côté des autres, et disparates. C'est une sorte d'univers où se vérifie de nouveau, et peut-être plus complètement que dans le monde physique, la loi fameuse de l'attraction universelle, où

chaque astre n'a pas seulement son existence pour lui, mais doit encore exercer autour de lui, par un rayonnement de chaleur, de lumière ou de force, une influence profonde.

Cette lueur si lointaine qui scintille au fond des cieux et s'efface devant le soleil, joue un rôle dans l'économie universelle ; ôtez l'humble étoile, remuez-la : aussitôt l'équilibre est rompu, l'harmonie est brisée ; c'est le chaos et peut-être la fin du monde.

Non, il n'y a pas de question inutile dans la *Somme*, si ce n'est pour celui qui ne voit que le détail isolé. Ne prenons pas au sérieux la misère de ceux qui croient avoir suffisamment ridiculisé une question et fait preuve d'esprit, en disant que c'est une question métaphysique. Il y a et il doit y avoir, pour toute intelligence, de la métaphysique en toutes choses, et la meilleure science des choses consiste précisément à en chercher la métaphysique.

Toutefois, nous ne voulons faire honneur de cette sobriété qu'aux principaux représentants de la Scolastique, spécialement à saint Thomas d'Aquin, et nous savons que plus d'un scolastique subalterne a merité les reproches formulés par Cano, Soto et même par saint Thomas. Il y a partout des langues et des esprits bavards : mais il y a aussi des sages, qui ne parlent jamais que lorsqu'ils savent ce qu'ils disent.

4. Par raison de brièveté, saint Thomas évi-

tera non seulement les inutilités de raisons et de thèses : il écartera encore les répétitions de choses utiles, parce que ces répétitions engendrent deux inconvénients : l'ennui et la confusion.

Nous ne savons si nous ne rencontrerons pas ici une double objection. Comment ne pas se répéter dans un ouvrage qui renferme plus de six cents questions et de trois mille articles (1) ? Et en outre n'est-il pas avéré que réellement Thomas d'Aquin se cite constamment lui-même, en particulier dans sa *Somme*, et cette habitude est-elle autre chose qu'une répétition ?

Répondons à la première difficulté. Sans doute la *Somme* renferme une multitude de questions et d'articles. Mais il faut se rappeler que la Théologie même élémentaire, si elle est sérieuse, reste immense, presque infinie. Aussi le Docteur Angélique ne promet-il pas une brièveté quelconque : il promet une brièveté raisonnable : « autant que le comportera la matière ». Il est telle brièveté qui est une ineptie, parce qu'elle supprime la vérité ; qui est un crime, parce qu'elle atrophie les intelligences.

(1) Au précis, la *Somme* compte dans la 1a, 119 questions, 584 articles; dans la 1a 2æ, 114 questions, 619 articles; dans la 2a 2æ, 189 questions, 917 articles; dans la 3a, 90 questions, 549 articles; dans le Supplément, 101 questions, 456 articles : en tout 613 questions, 3125 articles et la réponse à plus de 10.000 objections.

Enfin ce grand nombre d'articles et de questions se justifie par le soin qu'a pris constamment saint Thomas d'envisager à part les divers côtés des problèmes. Et quelle précision une telle méthode donne à ses enseignements ! Quelle différence entre la lumière immaculée et radieuse que jette dans l'esprit l'étude d'une question traitée ainsi par saint Thomas, et la lumière diffuse et vaporeuse créée en nous par l'étude même attentive de nébuleuses et vagues dissertations, que nous imposent les théologiens d'académie.

On dit que saint Thomas se cite lui-même fréquemment. C'est vrai ; mais ce n'est pas une preuve qu'il se répète. Il entend simplement conclure que dans son œuvre chaque détail est justifié par l'ensemble dont il fait partie, et le complète à son tour ; chaque thèse appelle la thèse suivante, et suppose les thèses précédentes. Il n'est pas impossible de résumer la *Somme* entière en une série d'argumentations où chaque conclusion d'un enthymène précédent devient l'antécédent de l'enthymène qui suivra. Nous ne connaissons même pas de travail plus intéressant et plus utile à faire en Théologie scolastique, que ce travail-là.

Voilà tout ce que prouvent les renvois que Thomas d'Aquin fait à ses propres œuvres : c'est une gloire de plus. Nous y trouvons l'unité dans la variété ; il n'y a pas cette variété

du disparate, qui n'est souvent que la preuve d'un esprit superficiel ; les majeures se développent d'elles-mêmes, lentement et majestueusement, tandis que les mineures plus nombreuses et plus indépendantes viennent tour à tour et à leur rang, se faire illuminer aux rayons de la proposition majeure.

Nous appellerions volontïers cette méthode la méthode angélique, soit parce qu'elle est surtout la méthode du Docteur Angélique, soit parce que réellement elle nous montre comme renfermées dans un principe une multitude de conclusions que l'étude et l'intuition pourront constater peu à peu : or c'est le propre de l'intelligence angélique de voir dans un principe toutes les conséquences qu'il renferme.

Mais il nous faudra revenir plus tard sur cette considération. Concluons enfin que la brièveté de la *Somme*, si elle est bien comprise, est un fait incontestable, malgré les grands volumes de certaines éditions.

5. Et qu'on ne vienne pas insister en disant que certaines questions utiles jadis, ne le sont plus de nos jours. Non seulement la métaphysique d'autrefois n'a pas à changer, mais l'expérience prouve qu'elle reste toujours la vraie solution des questions les plus modernes. Qu'y a-t-il donc de plus moderne que les vieilles théories, canonisées par Léon XIII, sur l'origine du pouvoir, sa transmission, ses

formes; sur la société, sur l'usure, etc.? Sur ces questions, et sur mille autres, que la seconde Renaissance, celles des pédants, a mal comprises, mal posées, et mal résolues, dans les sciences comme dans les arts et les lettres, ce sont les anciens qui sont les jeunes.

Il va sans dire d'ailleurs que nous parlons ici des sciences métaphysiques, et non des sciences physiques, qui ont une part accessoire dans la *Somme*.

Ces considérations nous permettent d'expliquer comment saint Thomas, dans un ouvrage si volumineux, peut prétendre qu'il s'adresse surtout aux novices de la Théologie. Il oppose ici les candidats ordinaires de cette science aux vieux maîtres, qui ont passé leur existence dans les études et les disputes des écoles, multipliant sans relâche leur savoir, accumulant les preuves, les fortifiant par des preuves subalternes, s'élevant jusque dans les profondeurs inouïes de la métaphysique, et perdant parfois de vue les réalités. Saint Thomas est le moins chimérique des esprits. Son meilleur modèle en logique est Aristote : il conclut de ce qu'il voit à ce qu'il ne voit pas, et ne conclut point de ce qu'il ne voit pas à ce qui se voit. Il ne veut pas d'autre méthode pour former l'esprit de ses disciples, et leur donner cette sûreté qui est la base de tout : c'est pourquoi il nous avertit qu'il ne commencera point par leur donner des arguments que

nous appellerions « de l'autre monde », et tels qu'on en pouvait trouver déjà chez quelques scolastiques contemporains de saint Thomas.

Nous pouvons donc, je crois, sans dégénérer, prendre rang parmi les novices auxquels s'adresse la *Somme Théologique*.

6. Saint Thomas nous annonce qu'il va nous parler « clairement ».

Il faut justifier cette parole.

Afin de parler clairement, saint Thomas emploie la méthode didactique ou d'enseignement.

Nul n'ignore comment se justifie métaphysiquement la nécessité et la loi de l'enseignement. Toute connaissance existe naturellement dans l'esprit de l'homme, non pas « en acte », mais « en puissance » ; non pas « en puissance purement passive », mais « en puissance active ». Il en est de la connaissance dans l'intelligence, comme de la vertu dans la volonté : elles ne préexistent qu'en puissance, en ce sens que l'intelligence et la volonté sont capables de les acquérir ; mais ne les acquièrent réellement, ou en acte, que par une activité propre et spontanée.

Pour déterminer dans l'intelligence cette activité ou spontanéité. il faut, d'une part, le concours de Dieu qui rayonne sa lumière dans nos esprits, d'autre part le choc de l'objet qui viendra s'éclairer à cette lumière, et provoquer l'activité de l'intelligence.

Toute l'œuvre de l'enseignement consiste à provoquer avec art l'activité intellectuelle de l'élève. Le transporter du connu à l'inconnu ; ne pas le conduire par des sentiers obscurs, où il ne saura se retrouver ; lui montrer le détail successivement, afin de lui mettre sous le regard les merveilles de l'ensemble, tel est l'idéal à réaliser. Il n'est pas facile de rencontrer toutes les conditions indispensables à la réalisation d'un tel idéal. Il faut que l'esprit perçoive bien l'objet, qu'il s'en forme une représentation ou une idée claire, distincte, complète, adéquate.

Il doit examiner et comprendre si les diverses idées comparées entre elles sont identiques ou différentes, connexes ou séparées, associables ou opposées, directes ou réflexes.

Trois choses concourent surtout à la conquête de toutes ces conditions ; la perspicacité de l'esprit, l'application intense au travail et le calme des passions.

Quel homme, quel théologien égale ici saint Thomas ? Quand on lit ses thèses, quand on lit sa vie, on voit que cet homme était fait pour parler avec la pénétration, la simplicité, le calme du Verbe, autant qu'un mortel peut ainsi participer au langage du Verbe.

Après la perception et l'idée, vient leur expression ou forme extérieure, qui devra revêtir les caractères de l'idée elle-même, sous

peine de ne plus la représenter avec justesse. Qui donc plus que saint Thomas évite les termes obscurs, vagues, équivoques ; qui plus que lui les emploie dans leur sens habituel, sinon pour notre époque, du moins pour l'époque où il écrivait ; qui plus que lui a horreur de la phrase pour la phrase, la grande source de l'obscurité dans les idées ?

Il est des modernes qui n'aiment point le langage scolastique, et ne perdent pas une occasion d'en médire. Ils parlent ainsi en général afin d'insinuer qu'ils ont eux-mêmes un beau langage, et ils aiment à se figurer que ce langage est beau parce qu'il est tordu en périphrases hérissées de grec ou d'hébreu ; ils partent, dirait-on, de cette fausse conviction que le seul latin scientifique est celui qu'ils emploient eux-mêmes, et qu'ils prêtent, les malheureux ! à Cicéron.

Nous sommes d'avis que si l'on ne doit pas nécessairement admettre le style des Scolastiques, il est néanmoins dans leur langage de nombreuses expressions que nous appellerons techniques, et que l'on ne doit abandonner à aucun prix. Ces termes ont été discutés dans tous les sens et par tous les esprits ; on les a pesés, mesurés ; on sait ce qu'ils représentent, et on ne peut les abandonner sans encourir le reproche d'imprudence. Melchior Cano, qui est l'un des plus grands latinistes modernes (politiori litteratura versatissimus, disait Du

Pin), reconnaît cette vérité : « L'objet même de la Scolastique exige les formules scolastiques, et les mots que le long usage des écoles a imposés les Latinistes doivent nous les accorder. Car nous ne cherchons pas tant la beauté du langage que la lumière de la discussion (1). » Saint Thomas, tout en évitant les néologismes scolastiques, comme il aurait évité de nos jours les néologismes académiques, emploie avec une admirable discrétion ces termes qui disent tout ce qu'il faut, et uniquement ce qu'il faut.

7. Puis, afin de nous mieux faire pénétrer dans son idée, il nous fait assister en quelque sorte au travail accompli par son intelligence : il considère, il abstrait, il compare, il réfléchit, il définit, il divise; il évite la précipitation, modère l'imagination, écarte l'accumulation des idées, et nous offre ainsi le vrai dans toute sa simplicité séduisante et radieuse.

Les caractères qui distinguent les idées et le langage de saint Thomas, et se retrouvent dans ses jugements et les propositions qui en dépendent. Quelle netteté! Quelle simplicité

(1) *Loc. Theol.*. L. I, cap. VIII, ad 4. — Voici le texte latin de cette excellente doctrine : Ipsae scholasticae res formas dicendi scholasticas rapiunt, et quae vocabula scholarum consuetudo diuturna trivit, ea Latini nobis condonare debent. Nec enim tam sermonis ornatum, quam disputationis lucem sequimur.

sublime! Comme son but est de dire, et uniquement de dire ce qui est!

Quant au raisonnement, chacun sait qu'il emploie la forme syllogistique, par laquelle on constate qu'un sujet particulier est compris dans l'extension d'un sujet plus universel, et on conclut que l'attribut du plus universel convient au particulier.

Il est incontesté, je pense, et incontestable que cette forme d'argumentation est de toutes la plus claire, la plus solide, la plus capable de donner à l'intelligence la sûreté et la perspicacité de la vue. La Théologie a baissé depuis que le syllogisme a été banni. Les grands discours qu'un professeur répète chaque année devant un auditoire de séminaristes somnolents, ne saisiront jamais l'esprit comme cet enchaînement rigoureux de propositions qui composent un syllogisme. Il faut en prendre les anneaux successivement, les explorer, voir s'ils se rattachent les uns autres, examiner si l'on n'a point rivé à la chaîne ce qui n'en fait point partie, etc.; ou, pour parler sans figure, il faut prendre la majeure, puis la mineure, et, suivant l'occurrence, nier, concéder, distinguer, laisser de côté; examiner la conclusion, et répéter la même étude afin d'accepter ou de rejeter ce qui doit être accepté ou rejeté. Cet exercice est le plus efficace pour former un esprit logique et clairvoyant, nul ne saurait sérieusement en disconvenir.

8. Reste la méthode, ou manière de procéder avec ordre dans les investigations de la science. On sait qu'il n'y a que deux méthodes : la synthèse qui va du simple au composé, du plus universel au moins universel; et l'analyse qui suit une marche inverse, et va du composé au simple, du moins universel au plus universel.

Saint Thomas, selon l'opportunité, emploie l'une et l'autre méthodes, comme il est facile de s'en persuader à une simple lecture.

Nous connaissons l'importance souveraine d'un plan, dans toute œuvre scientifique. Le plan appartient à la méthode d'une manière si étroite, que dans le langage ordinaire, ces deux mots sont devenus synonymes : un livre sans plan s'appelle un livre sans méthode. Or le plan et la méthode, disons-nous, donnent à un ouvrage son caractère scientifique. La raison en est qu'il ne saurait y avoir de méthode s'il n'y a pas enchaînement de pensées, et il ne peut exister d'enchaînement de pensées, si l'on ne connaît la question « par ses causes » seule connaissance véritablement scientifique.

Il nous semble donc que tous nous devons être de l'avis de Melchior Cano, s'exprimant sur ce point en ces graves paroles : « Souvent je me suis demandé qui a rendu le meilleur service aux hommes celui qui a enrichi beaucoup la science, ou celui qui a préparé la méthode et la voie qui permet d'enseigner

les sciences plus facilement, plus commodément et selon un ordre... Après que j'ai eu réfléchi beaucoup, la raison elle-même m'a conduit à cette conclusion, que l'un et l'autre ont également bien mérité des sciences (1).

Saint Thomas s'est donc préoccupé de mettre dans un plan logique toute la Théologie, puisque le plan est incontestablement d'une souveraine importance pour la clarté et la facilité de l'exposition. Or, pour un plan sérieux, qui soit autre chose qu'une juxtaposition de thèses, il faut nécessairement partir de l'universel, pour descendre au particulier; et ainsi l'universel, qui est la conclusion de l'analyse, est le principe de la synthèse et d'une œuvre synthétique.

Cependant le Docteur Angélique, en composant la *Somme* avec toutes les conditions d'une œuvre scientique, ne pouvait oublier qu'il écrivait un livre d'enseignement, et qu'ainsi l'exposition de la doctrine doit commencer par l'individuel, le particulier, le moins universel, pour arriver au plus universel. De là cet admirable mélange de la double méthode :

(1) Saepe mecum cogitavi an bonum plus is attulerit hominibus qui multarum rerum copiam in disciplinas invexit, an qui rationem paravit et viam, qua disciplinae ipsae facilius et commodius ordine traderentur.... Ac me sane diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem utrosque de bonis artibus juxta esse bene meritos. » *De Loc. Theol.*, Praef.

la synthèse surtout pour le plan et la disposition des questions ; l'analyse principalement pour démonstration.

9. Qu'on nous permette de développer un peu notre pensée.

La méthode scolastique n'est pas estimée, ni surtout aimée autant qu'elle devrait l'être. Elle a des avantages incontestables sur des méthodes plus modernes, dont le mérite est tout entier dans une phrase élastique, ondoyante, verbeuse, presque toujours insuffisante pour la clarté de la doctrine. Saint Thomas avait d'autres principes. Voici d'abord le merveilleux article où il explique le rôle et l'action de celui qui enseigne. « L'homme, dit-il, acquiert la science grâce à une force intérieure, comme on le voit manifestement par l'exemple de celui qui acquiert la science par lui-même ; et aussi grâce à un principe extérieur, comme on le voit chez celui qui reçoit un enseignement. Il existe, en effet, dans chaque homme un principe de science, la lumière de l'intellect agent, par lequel l'homme connaît sans difficulté, et dès le premier moment, les principes universels de toutes les sciences. Mais lorsqu'un homme applique ces principes universels à des cas particuliers, dont il possède, par les sens, la mémoire et l'expérience, il acquiert par son invention

propre la science de ce qu'il ne savait point, et procède du connu à l'inconnu. Pour ce motif, tout homme qui enseigne conduit le disciple des choses connues aux choses inconnues. Aussi Aristote nous dit-il dans le premier livre des *Poster. Analytiques*, que tout enseignement, toute discipline procède d'une connaissance préexistante.

« Le maître peut conduire le disciple du connu à l'inconnu de deux manières. D'abord en lui offrant des secours, des instruments, dont il se servira pour acquérir la science. C'est ainsi qu'il lui transmettra certaines propositions moins universelles, sur lesquelles néanmoins le disciple pourra porter un jugement d'après des connaissances antérieures. Il pourra aussi apporter des exemples sensibles, des comparaisons, des oppositions, etc., par lesquels l'intelligence du disciple sera amenée à la connaissance de la vérité inconnue.

« En second lieu, le maître peut fortifier l'intelligence du disciple, non point par une force active comme celle qui proviendrait d'une nature supérieure, puisque toutes les intelligences humaines sont de même degré dans l'ordre de la nature, mais en ce sens qu'il montre au disciple comment les principes renferment les conséquences. Le disciple par lui-même n'aurait pas cette facilité de comparaison qui lui permettrait de voir cette rela-

tion. C'est pourquoi, selon le mot d'Aristote, *Poster.*, I, la démonstration est un syllogisme qui « fait savoir ». C'est en ce sens que le maître rend le disciple savant (1) ».

(1) Voici en entier l'article dont nous avons traduit une partie dans le texte : « Averroes, *Comment.* III, *De Anima*, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est (1a, q. LXXVI, aa. 1, 2; LXXIX, a. 5); et ex hoc sequebatur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc ponit quod unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet, sed communicat ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro si consideretur identitas secundum unitatem (Nicola , veritatem) rei scitae : eadem enim rei veritas est quan cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est 1a, qq. LXXVI, LXXIX, loc. cit.

« Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt, quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est 1a, q. LXXXIV, aa. 3, 4 : sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet, et secundum hoc discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet : ut sic addiscere nihil aliud est quam reminisci. Sic etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum. Sed contra hoc supra ostensum est I, q. LXXIX, a. 2, et XXXIV, aa. 3, 4, quod intellectus possibilis animae humanae est in potentia pura ad intelligibilia,

Dans toutes ses œuvres, particulièrement dans sa *Somme Théologique*, saint Thomas nous montre de quelle manière il a entendu l'application de ces nobles principes, et comment il a compris le rôle de Docteur.

secundum quod etiam Aristoteles dicit in *III De Anima*, text. 14.

« Et ideo aliter dicendum est quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII *Physic.*, text. 32. Ad cujus evidentiam considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori : sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda : primo quidem quod ars imitatur naturam in sua operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando, dirigendo (Nicolai : digerendo) et expellendo materiam quæ causat morbum, ita et ars.

« Secundo attendendum est quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum ; sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit ; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis

Pour nous en tenir à la *Somme*, nous observerons qu'en premier lieu elle renferme à un degré éminent « la clarté, la graduation, la plénitude », qui doivent caractériser toute doctrine enseignée.

hujusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundum quod dicitur in *Poster.*, I, quod omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione. Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam : puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus dijudicare potest ; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute activa, quasi superioris naturae, sicut supra dictum est I, q. CVI, a. 1, et CXI, a. 1, de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principii posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in *Poster.* I, text. 5, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit. » I, q. CXVII, a. 1. Cf. *Ver.*, q. 11, a. 1 ; II *Cont. Gent.*, c. 75 ; *In Matth.* XXIII, loc. 5.

Nous espérons bien que nul de nos lecteurs n'aura omis de parcourir cet article vraiment incomparable d'érudition, de science et de bonne subtilité. Il suffit

Si, après cette observation générale nous entrons dans une étude plus détaillée de l'enseignement que nous offre saint Thomas, nous serons émerveillés de la sagesse dont il fait preuve, ou plutôt de la Bonté divine qui nous a donné un semblable maître.

Le maître, *magister*, c'est le μέγιστος, le très grand des Grecs (1). Il doit donc posséder excellemment la science qu'il doit transmettre. S'il n'est pas instruit, il porte un nom qui ne lui appartient pas, il trompe l'attente de ceux qui lui demandent la science, il enseigne la paresse par ses funestes exemples, il travaille à l'atrophiement des intelligences, l'un des plus grands crimes dont un homme puisse se rendre coupable.

Mais il faut plus encore. Il doit connaître

d'avoir lu et compris, pour saisir immédiatement tout ce qu'il y a de vide et de faux dans la méthode d'éducation qui cherche sa base dans la contemplation du « moi » : méthode dont la première conséquence est de condamner l'humanité à l'enfance éternelle. Prétendre que cette méthode est le progrès, c'est se contenter de phrases. Combien plus vraie est l'analyse de saint Thomas ! Si c'était le cas, nous ajouterions bien d'autres observations au sujet des sophismes qui constituent la méthode Krausiste. Nous prions seulement le lecteur de bien remarquer ce que dit saint Thomas de la subjectivité de nos connaissances, de l'acquisition de nos idées, et de la manière de les enseigner.

(1) La syllable με est devenue *ma*, comme dans *manere* de μενειν ; la finale ος est remplacée par *er*, comme dans *ager*, qui vient de ἀγρός.

aussi le détail de sa science, savoir ce qui se rapporte à chaque considération particulière, comment l'ensemble s'unit et s'enchaîne. S'il ne possède pas cette dernière qualité, il sera diffus, obscur, prolixe, rempli de pléonasmes et de répétitions. Il en résultera pour les disciples et pour le maître une perte de temps, l'ennui, et une instruction insuffisante. Au milieu des oscillations et des incertitudes, ils ne sauront dans quelle voie marcher.

Evidemment cette double qualité existe à un degré éminent dans la *Somme* de saint Thomas. Elle renferme toute la science qu'avait pu acquérir ce grand génie durant son existence ici-bas ; elle contient tous les enseignements qu'avait pu lui apporter son expérience de professeur, puisqu'elle est son dernier ouvrage, et qu'il l'a composée précisément comme un livre classique. Rien de plus complet comme ensemble, rien de plus simple, de plus clair, de plus logique, de plus enchaîné que le détail. Nulle question n'empiète sur une autre ; tout est à sa place et uniquement à sa place.

Si nous considérons le mode, ou la manière de cet enseignement, nous ne serons pas moins émerveillés. L'expression est d'une simplicité et d'une précision admirables, au point que lorsque l'Eglise veut proposer aux fidèles ses oracles, elle emploie généralement les expressions même du saint Docteur.

Relativement à la disposition des matières, saint Thomas observe encore avec une rigueur scrupuleuse cette loi qui s'impose à tout Docteur ou maître digne de ce nom : savoir qu'il faut aller du connu à l'inconnu, et que, par conséquent, les vérités à enseigner se doivent disposer de telle sorte que nulle d'elles n'ait besoin des vérités subséquentes pour être comprises. Il faut que chaque proposition s'explique par les précédentes et non par les suivantes. Si l'on suit une autre méthode le disciple recevra peut-être les signes de la vérité dans la mémoire ; il ne recevra pas la vérité elle-même dans son intelligence. S'il peut tirer plus tard quelque parti de ces ombres de notions, ce ne sera point sans fatigue, sans perte de temps et sans dommages pour son instruction.

Notre Docteur est fidèle à cette règle, et ne cherche jamais l'explication d'un article que dans les articles qui ont précédé : de sorte qu'en le suivant on se trouve pleinement heureux, non seulement des découvertes lumineuses qui se font à chaque pas, mais encore de cette marche si naturelle, qui consiste à aller à pas réguliers, et non point par bonds violents.

10. Mais il faut insister sur ce point.

Saint Thomas nous dit que la fonction du maître consiste à aider l'intelligence du disciple. Or le meilleur moyen pour atteindre ce

but est manifestement de lui faire suivre la voie que la nature elle-même indique, puisque, selon une expression fréquente de l'Angélique Docteur, l' « art doit imiter la nature ».

Il faut se rappeler ici que l'homme ne peut dans ses opérations intellectuelles qu'employer un double procédé : ou bien réunir plusieurs idées en une seule, comme le philosophe réunit l'idée d'« animal » et l'idée de « raisonnable » dans l'idée d'« homme » ; ou bien résoudre une idée en ses idées composantes, par exemple l'idée d' « homme », dans la double idée d'« animal » et de « raisonnable ». C'est la « synthèse », composition, et l' « analyse », décomposition. L'analyse et la synthèse existent pour le chimiste, le physicien, le mécanicien, pour le grammairien, pour le mathématicien et l'historien : elle existe aussi pour le philosophe et le théologien.

L'analyse va du tout aux parties, du concret à l'abstrait, de l'exemple à la maxime, du fait à la loi, du particulier à l'universel. Le concret et le particulier sont en réalité un tout par rapport à l'abstrait et à l'universel, puisque ces derniers se tirent des premiers.

La synthèse suit une voie opposée, va des parties au tout, du principe général aux applications particulières, de l'abstrait au concret ; de la loi, de la règle, aux faits et aux exemples.

Lors donc que nous apprenons par notre

expérience, quand nous raisonnons d'après ce que nous voyons, touchons, éprouvons, pour remonter à une loi, nous suivons la méthode synthétique. Lorsque au contraire nous partons d'un principe, d'une vérité admise par nous, spécialement si nous l'admettons sur l'enseignement d'autrui, pour arriver aux considérations particulières sur les conditions et les éléments de ce principe, nous faisons de l'analyse.

Et maintenant quelle est la meilleure méthode à suivre dans l'enseignement ? Celle qui se composera des deux précédentes.

Quelque réflexion nous suffira à le démontrer.

L'analyse s'empare d'une idée obscure, primitive, la met pour ainsi dire en pièces, en étudie les éléments, les propriétés, les relations. L'idée primitive dont nous parlons est une idée synthétique, acquise ou reçue ; l'analyse la décompose et l'étudie dans le détail ; puis enfin l'esprit fait une dernière synthèse de tous ces éléments et reconstitue l'ensemble. Il possède alors une connaissance scientifique. Nous avons ainsi une analyse entre deux synthèses dont l'une est obscure, l'autre réflexe.

Quand je saisis pour la première fois l'idée d'homme, je la perçois, mais simplement dans une notion vague et incomplète. Lorsque je l'aurai décomposée par une opération analytique, lorsque j'aurai compris qu'elle renferme

la double idée d'animal et de raison, et quand enfin, après avoir compris ces deux dernières idées, je formerai une dernière synthèse en portant ce jugement : « l'homme est un animal raisonnable », j'aurai manifestement suivi la méthode naturelle de la science humaine, et j'aurai acquis une notion scientifique.

La loi est la même, qu'il s'agisse d'un fait saisi par mes sens et vu par mon intelligence, qu'il soit question d'un principe ou d'un fait transmis par l'enseignement doctrinal.

Or saint Thomas ne s'écarte jamais de cette méthode à la fois analytique et synthétique. Il propose une affirmation au nom de la Philosophie ou au nom de la Théologie; il saisit cette affirmation, la dissèque avec une merveilleuse sûreté de main, en considère chaque partie isolément, en étudie les rapports ; il montre comment tous ces éléments se conviennent naturellement entre eux, et sont en convenance parfaite avec d'autres vérités établies, et enfin conclut par une synthèse « matériellement » semblable à celle qui a précédé l'analyse, mais bien différente « formellement », à raison de la lumière intime qui rend cette vérité rayonnante et transparente.

Ce qui est vrai pour un article, est vrai aussi pour chaque question, pour chaque partie de la *Somme*, pour la *Somme* entière. Notre travail a pour but particulier de montrer comment l'idée de Dieu, développée par saint Thomas,

renferme toute la Théologie scolastique. La Théologie scolastique, ainsi étudiée, méritera réellement son nom, qui vient de σχόλη, jeu, exercice. Les Romains la traduisaient par « ludus », et le maître d'école s'appelait « ludimagister. Nous avons en saint Thomas, le meilleur « ludimagister » que nous puissions souhaiter.

11. Les considérations précédentes amènent de nombreuses et importantes conséquences.

Et d'abord, la synthèse que nous avons appelée obscure est importante, puisqu'elle nous donne le thème sur lequel travaillera l'intelligence. Elle appartient surtout à la Théologie positive, qui rappelle les affirmations révélées.

L'analyse, qui porte dans l'intime même de l'affirmation le regard de l'intelligence, « intus-legere », crée la science proprement dite. Elle appartient spécialement à la Théologie scolastique.

Enfin la synthèse réflexe, qui est l'affirmation raisonnée, comprise, de la vérité, n'est pas moins importante, puisqu'elle est la conclusion des deux opérations intellectuelles qui ont précédé.

Voilà, en abrégé infiniment restreint, ce que saint Thomas a fait pour la clarté à introduire dans sa *Somme* (1).

(1) Sixte de Sienne a parfaitement exprimé ces vérités.

Ces observations nous suggèrent un dernier, considérant en faveur de la *Somme Théologique*, comme livre spécial d'étude. Cette admirable unité de plan se constitue avec une grande simplicité et brièveté d'articles. Un article de saint Thomas, d'ailleurs quoique

Voici ses paroles : « Quatuor inter se implacabiliter pugnantia indissolubili pacis foedere conjunxit, videlicet copiam, brevitatem, facilitatem et securitatem, quas nulli unquam litterarum professori, vel ante, vel post eum contigit simul potuisse connectere. Ac primum tanta inest ei rerum omnium copiosa ubertas, ut nihil fere ex universo theologiae ac philosophiae ambitu desiderari queat, quod non ipse ditissimis scriptis suis fuerit copiosissima varietate complexus. Brevitas deinde cujus exiguis angustiis copiae amplitudo contineri non potest, ea est, ut quae tot veteres ac recentes auctores vix innumeris et immensis voluminibus comprehendere potuerunt, hic intra unius strictae epitomes, hoc est, *Summae Theologicae* compendium, locupletissima brevitate, plenissimeque concluserit. Brevitati vero, quae obscuritatis mater est et comes individua, ita facilitatem, omni seclusa difficultate, copulavit, ut ordinis dispositione, sententiarum perspicuitate, et verborum splendida claritate scriptores omnes longo post se reliquerit intervallo ; et quod multo admirabilius est, cum in scriptis ecclesiasticis multorum magni nominis Patrum caute ac suspenso pede legentibus progrediendum sit, ne in sententias quasdam parum tutas imprudenter impingant, huic uni vere divino viro tanta assertionum sententiarum que securitas divinitus obtigit, ut in lectione ejus lector, omni suspicione erroris liber, citra ulla offensam tutus et securus, expedito gradu exspatiari possit, veluti per viam regiam, communi ecclesiasticorum Patrum incessu tritam, longe a deviis illis particularium sectarum semitis ac diverticulis, quae saepe incautos abducunt in ambages inextricabiles, et errores irremeabiles. » *Biblioth.*, IV.

moins long, renferme bien plus de vérité que tant d'infinies dissertations dont nous fatiguent quelques Docteurs modernes.

Or, une telle méthode est manifestement la plus acceptable et la plus pratique pour un prêtre livré aux distractions du ministère quotidien.

Nous avons d'une part un plan très logique et très clair, qu'il est facile de se fixer dans la mémoire ; et une série de questions qui s'appellent et se rangent comme d'elles-mêmes dans le plan et à leur place ; et enfin ces questions sont traitées avec une brièveté et une limpidité incomparables. Nulle difficulté matérielle à lire un article ou deux de saint Thomas, dont on fera l'objet de ses réflexions durant les promenades, ou les courses pour le ministère pastoral, et après avoir envisagé d'avance, l'ensemble majestueux de l'édifice, à étudier ensuite lentement et à loisir chaque détail, examinant avec soin ce qu'il est en lui-même, et le rôle qu'il doit jouer dans l'ensemble.

Une telle étude apportera des jouissances et des utilités insoupçonnées. On acquerra une science véritable, et on ne possédera pas seulement des impressions d'un voyage dans le monde théologique ; on sortira de cette casuistique dogmatique, qui est comme l'autre, une diminution intolérable de la vérité, si elle est exclusive.

CHAPITRE III

COMMENT IL FAUT ÉTUDIER LA « SOMME »

Sommaire. — 1. D'abord il faut avoir le courage de la lire. — 2. Le courage rend cette étude facile et agréable. — 3. Malgré son élévation la doctrine thomistique n'a rien d'inaccessible. — 4. Il faut avant tout se fixer le plan général dans la mémoire. — 5. Utilité des tableaux synoptiques. — 6. Utilité des vocabulaires scolastiques. — 7. Utilité des commentaires. — 8. Nécessité d'une philosophie scolastique.

1. Il est temps d'arriver enfin à la troisième question : comment faut-il étudier la *Somme* ? La réponse à cette question sera plus brève que la réponse aux deux questions précédentes, parce qu'elle en est en partie la conséquence ; et en même temps elle sera multiple, par suite des diverses considérations qui doivent la compléter.

Dussions-nous surprendre, nous voulons apporter comme première réponse, un paradoxe. On demande comment il faut étudier saint Thomas en général, la *Somme* en particulier : nous répondons d'abord qu'il faut l'étudier... L'étude suppose un travail sérieux, constant, intense.

Serait-il vraiment impossible de rencontrer des hommes qui vous diront : Moi, j'aimerais lire et étudier saint Thomas ; seulement c'est

si long, si difficile, le langage est si incompréhensible ? On rencontre ces objections. Allez plus avant dans votre enquête, et cherchez à deviner si ceux qui s'expriment de la sorte ont essayé d'une manière vraiment sérieuse l'étude de saint Thomas. Vous trouverez que souvent on ne connaît du Prince des théologiens que son nom.

Avant tout il faut étudier saint Thomas avec courage. Il en est ainsi de toutes les études. Quand nous étions collégiens, nous avons pu voir des jeunes gens avec un talent médiocre, mais accompagné de constance et de travail, faire très bien ce que d'autres, mieux doués sous le rapport de l'intelligence, moins doués sous le rapport de la volonté, faisaient fort mal, ou ne faisaient pas du tout.

En un mot, la volonté peut immensément. Elle suit sans doute en un sens les indications de la raison ; mais aussi elle peut, une fois éclairée, saisir l'intelligence elle-même, et l'appliquer généreusement à un objet particulier : c'est alors que l'étude se fait, et elle se fait seulement alors.

Ici, comme pour le salut, il faut de la bonne volonté.

2. J'ajoute que ce premier acte d'énergie, perpétué malgré les obstacles, est le meilleur moyen de rendre l'étude facile : facile du côté de l'intelligence, qui, à la suite d'actes multipliés, acquerra cette lucidité, cette flexibi-

lité, en un mot toutes ces vertus intellectuelles, qui s'obtiennent, elles aussi, par la répétition des actes, et dès lors se livrera à l'étude avec joie, promptitude et succès ; facile du côté de la volonté qui, elle aussi, se fortifiera, comme toutes nos facultés physiques et spirituelles, par l'emploi normal de sa force, et pourra appliquer, avec une constance et une énergie chaque jour croissantes, l'intelligence à la recherche et à la conquête du vrai ; tandis que d'autre part elle pourra dominer plus complètement les impatiences de l'imagination et des sens ; facile enfin du côté de ces dernières facultés, qui un peu sevrées de ce qui peut leur donner une prédominance malheureuse dans notre vie, créeront de moindres distractions à l'intelligence, la seule « maîtresse légitime du logis ».

Qui ne voit dès lors combien les difficultés diminueront considérablement ? Qui ne voit venir l'heure où l'homme courageux, qui aura su s'imposer un premier et peut-être pénible labeur, renoncer à des satisfactions plus faciles et plus aimées, et se livrer à des occupations plus ardues mais plus nobles, goûtera enfin ses joies nouvelles de l'intelligence plus que toutes les autres joies ? Une lumière lui fera soupçonner et désirer une autre lumière ; son bonheur sera de trouver le long de ses journées une heure libre, pour la consacrer à son étude : le travail, et le travail sérieux

lui deviendra une véritable satisfaction, qu'il faut avoir goûtée d'abord, pour en soupçonner les suavités. En un mot, un tel travail finit par devenir à lui-même son propre encouragement.

Puis, pour peu qu'on sache éclairer la pratique par la théorie, on éprouve un autre bonheur à voir à chaque instant s'appliquer ces doctrines qui nous semblaient si étranges, et peut-être si inutiles. Le prêtre surtout, grâce au genre habituel de ses occupations, peut surprendre constamment sur le fait l'application des grands et lumineux principes qui doivent éclairer notre existence, comme le soleil éclaire notre univers. Nul bonheur ne vaut ce bonheur. C'est alors que sans se désintéresser des choses de ce monde, et tout en lisant encore son journal ou sa revue, avec assez de ponctualité pour ne pas ignorer les faits qui se produisent autour de nous, on sent néanmoins le besoin d'élever un peu son regard, de voir plus haut et de plus haut; c'est alors qu'une lumière meilleure se fait dans notre esprit, et que nous apprenons à raisonner, non pas comme le sophiste, qui ne raisonne que d'après le fait passager et contingent ; non pas comme le journaliste, le député ou le légiste, qui raisonnent presque invariablement comme le sophiste ; mais comme le philosophe, qui raisonne en s'appuyant sur le stable, l'universel, et de là, porte son jugement sur les faits

inconsistants qui passent. Quel calme, quelle élévation, quelle indépendance, et en même temps quelle joie sereine dans l'esprit !

Pour en arriver là, il faut de l'énergie, comme il en faut au voyageur qui gravit la cime de nos Alpes, malgré la fatigue des pieds et les vertiges de la tête ; mais une fois au faîte, ce sont dès spectacles, ce sont des bonheurs ineffables.

En un mot, il faut se créer l'habitude de lire le Docteur Angélique. On sait que tout ce qui se fait naturellement, se fait avec facilité et succès ; or l'habitude, comme on le dit souvent et très bien, est en quelque sorte une seconde nature ; tâchons d'acquérir une nature très thomiste, si je puis parler ainsi.

3. Mais il importe d'entrer plus avant dans le détail, pour mieux répondre à notre question. L'étude des œuvres de saint Thomas, spécialement l'étude de la *Somme*, a un double objet : la doctrine et la forme.

La doctrine semble à première vue porter avec elle une difficulté intrinsèque, résultant de son élévation même. Assurément, la doctrine de saint Thomas est très élevée : aucune ne l'est d'une manière aussi constante, parmi les doctrines qu'ont formulées les hommes. Il en devait être ainsi : un phare ne se met pas au niveau du sol, mais au faîte du rocher qui domine la plage et les flots. Bossuet, qui sera toujours sublime, quoiqu'en disent quelques-

uns, et qui s'est fait plus que mille autres en son temps le disciple, l'admirateur et le vengeur du Docteur Angélique, employait une autre comparaison, si notre mémoire ne nous trompe : il faut élever l'eau, disait-il, pour la distribuer au loin et dans toute la cité.

Toutefois ce serait une erreur de croire difficilement accessible toute doctrine élevée. Il est telle élévation si naturelle, si peu heurtée, si peu sourcilleuse et abrupte, qu'on y arrive presque sans peine. Et si quelque habile ingénieur a pris en outre soin de nous tracer une voie le long des flancs de la montagne, alors l'ascension des sommets ne coûte que quelque peu de sueur, et tout le monde en peut ambitionner les splendeurs féériques. C'est précisément ce qui caractérise la doctrine thomiste. Celui qui l'a formulée, saint Thomas, est à la fois le génie du bon sens et le bon sens du génie. Rien de bouleversé dans son œuvre sublime, et jamais on ne s'y trouve arrêté par ces infranchissables crevasses, qu'un génie plus volcanique laissera facilement aux pieds de la cime qu'il vient de lancer dans les airs. Puis il nous a lui-même tracé et applani la voie ; donnons-lui la main, et nous arriverons sans fatigue.

Il faut, dis-je, lui donner la main. Je m'explique. Avant tout il faut connaître le plan de saint Thomas. Nous trouvons qu'on fait très mal de mettre à la fin d'un volume la table

qui en est le résumé. Les anciens la mettaient au commencement, et ils avaient raison. C'est qu'ils savaient une chose, trop oubliée à notre époque très érudite et peu savante, c'est-à-dire qu'il faut connaître l'ensemble de l'édifice avant d'en étudier le détail. A mon avis, la table d'un livre nous donne mieux que le livre lui-même, si elle est fidèle, le niveau intellectuel de l'écrivain, et doit en toute hypothèse être lue avant le livre, parce qu'elle en contient le plan et le dessin tout entier. Ceci est vrai surtout de la *Somme Théologique*.

Qu'on nous pardonne de revenir à cette affirmation ; nous la trouvons d'une importance souveraine.

A Rome, on voit beaucoup de touristes. Pour celui qui l'habite, la plus curieuse visite n'est pas toujours celle d'un monûment, c'est parfois une visite aux visiteurs.

On les voit arriver ces groupes d'infortunés, à l'entrée d'une basilique, tenant en main un Nibby ou un Baedeker. Ils savent d'avance qu'il y a deux ou trois choses à admirer ; ils constatent qu'elles sont en place : et tout est vu, si tout n'est pas dit. Il est très rare de rencontrer un voyageur plus intelligent qui s'arrête d'abord à l'entrée de la nef, remarque la proportion, la simplicité merveilleuse, et s'explique le détail par l'ensemble.

4. Avant tout il faut se bien fixer dans

l'esprit et dans la mémoire le plan de la *Somme*. Alors seulement, et nous tenons à le redire parce que nous n'avons pas à craindre de le répéter, alors vraiment on aura le sens et la portée de chaque détail, lorsqu'on le considérera non seulement en lui-même, mais encore dans son importance accessoire et relativement à l'ensemble. Je puis être intéressé à savoir si ce bloc est de granit, de marbre, de métal ; s'il est habilement taillé en poli : j'aime mieux le voir devenu une colonne du temple de Vesta, ou un bloc du Colisée.

Souvent je me suis demandé comment des théologiens dont je ne mets en doute ni le talent ni la droiture, donnent néanmoins de si étranges explications de telle doctrine thomiste ; comment ils n'ont pas observé que tout s'y relie intimement, et que si vous diminuez ou transformez tel principe de la *Somme*, tout s'ébranle et s'écroule ; comment ils cherchent à autoriser leur théorie par une citation détournée, etc. Je me suis persuadé que la cause principale de ce phénomène curieux se trouve en ce fait qu'on n'étudie pas la *Somme* en elle-même : on prend un détail, on l'envisage non pas au point de vue où se plaçait celui qui a créé le plan de l'œuvre, mais à un point de vue particulier, et dès lors ce qui est parfaitement clair et justifié en saint Thomas, devient incomplet ou faux sous la plume ou sur les lèvres de ses prétendus interprètes.

Pour mieux saisir la portée de cette observation, il faut avoir étudié saint Thomas autrement que dans les reflets déviés et pâlis que nous en offrent les manipulateurs de la Théologie : il faut le voir tout entier. La *Somme* doit devenir un manuel, je veux dire qu'on l'étudiera tous les jours, et qu'on la lira du commencement à la fin, non point comme une simple nomenclature ou une collection de vérités, mais comme une vérité qui rayonne au loin, et va éclairer des mondes nouveaux.

5. Au point de vue pratique, ce que nous avons dit de la méthode thomistique où tout s'enchaîne, s'appelle, s'éclaire, dans une savante et simple analyse, nous montre l'importance des tableaux synoptiques. On les trouve facilement tout faits dans certaines éditions de la *Somme*, et on peut les consulter avec fruit : mieux vaut les faire soi-même. Rien n'est plus facile, à l'aide de ces petits sommaires placés par le Docteur Angélique en tête de toutes ses divisions et subdivisions, qui sont les termes de son analyse. Si on le fait soi-même, la mémoire les conservera bien mieux, et l'intelligence les comprendra bien plus sûrement, parce que nous aurons alors sous les yeux et l'analyse et la synthèse. Nous pourrons recueillir de ce travail, entre autres résultats importants, celui d'apprendre à faire une bonne division de sermons. Platon disait « Si je trouvais un homme qui sache bien

diviser, je suivrais ses vestiges comme ceux d'un Dieu. (1) Qu'il y a peu de prédicateurs « divins » sous ce rapport, même parmi ceux qui tiennent le plus aux divisions, afin de s'échauffer dans trois péroraisons successives ! Qu'il y a peu de théologiens « divins » même quand ils sont Docteurs en Divinité !

Je conseille spécialement les tableaux avec disposition horizontale, comme plus simples et plus clairs (2).

On comprendra en outre l'importance des répétitions.

Quand on a étudié successivement, et peut-être par parties brisées, un certain nombre d'articles, il est souverainement utile de revenir en arrière ; de relire le titre de la question, de voir ce qu'il comporte, et de se demander, en se servant de sa mémoire et de son intelligence, mais non de son livre, quand on peut faire autrement, de quelle manière saint Thomas répond à la question, dans chacun des articles qui la composent.

Enfin, et pour le même motif, il sera bon de faire pour une partie, pour un traité, le travail qui aura été fait pour chaque question. On possèdera alors un magnifique ensemble de doctrines exposées dans le même plan,

(1) Si nactus fuero quempiam qui recte partiri sciat, ejus ut cujusdam Dei vestigia sequar.

(2) Nous avons publié les *Tabulae synopticae* des deux *ommes* chez Lethielleux : le lecteur peut y recourir.

avec la même méthode, selon le même esprit, dans le même but, et toutes les connaissances accessoires que nous pourrons acquérir chaque jour, viendront se ranger d'elles-mêmes dans notre synthèse, y apporter et y recevoir la lumière.

Me trompé-je en affirmant que l'absence d'unité, d'ensemble, de convergence dans l'instruction est fatale à la science? Lorsque dans un Collège, dans une Université, chaque professeur enseignera selon la méthode, le point de vue, le but qui lui conviendront, même en supposant qu'il n'y ait aucune divergence dogmatique, il y aura forcément je ne sais quelle absence d'unité, et par conséquent de beauté et de vie, dans cette œuvre scienti-

(1) Nous voudrions ajouter ici trois conseils. Le premier est d'appliquer les doctrines théologiques et philosophiques. Est-il rare de rencontrer des pretres qui sont prédicateurs, théologiens, confesseurs, mystiques, etc., sans qu'il y ait connexion de doctrine entre leurs prédications, leur théologie, leur direction, leurs conseils, et la science qu'ils ont dû apprendre afin de l'enseigner? Et pourtant tout se lie étroitement dans cet ordre de choses, et toutes les paroles comme toutes les actions sacerdotales devraient etre imprégnées de doctrine théologique.

Le meilleur moyen d'atteindre ce résultat serait de chercher dans saint Thomas le thème de la prédication, les solutions morales, le sujet des conférences, les conseils mystiques, etc. On y gagnerait considérablement et au point de vue de la connaissance de saint Thomas, et au point de vue de la sûreté dans les paroles et les œuvres. Pontas nous dit dans l'*Avertissement* qu'il a placé en tête de ses *Cas de Conscience :* « Les principes que nous don-

fique. Rien de semblable à redouter avec saint Thomas (1).

6. Une fois le plan connu sérieusement, on peut en étudier la réalisation.

C'est ici qu'en général se rencontrent les plus nombreuses difficultés. On comprend sans peine qu'il est beau et consolant de savoir ce qu'est Dieu en lui-même et dans ses créatures ; comment les créatures retourneront vers lui, leur principe ; quel sera le médiateur de ce retour : les difficultés se trouvent dans l'explication de toutes ces choses.

Nous signalerons ce qui peut nous aider

nons sont presque tous tirés de saint Thomas et des Pères : ainsi nous ne croyons pas que les critiques les plus sévères y puissent rien trouver à redire. »

Un autre conseil encore. Il faut bien choisir son heure pour l'étude de saint Thomas. Je sais qu'on peut objecter les embarras du ministère ; je sais que parfois il n'est pas facile de choisir l'heure que l'on voudrait ; je sais enfin que tout règlement sur ces questions devra souffrir des dispenses forcées : néanmoins il est utile de se faire une règle qui sera une loi, sauf pour le cas d'exception légitime : sinon on vivra dans le vague, l'incertain, et la négligence nous empêchera de prendre une habitude sérieuse, qui serait la moitié du travail.

Il me semble d'ailleurs que dans la matinée, spécialement de 8 heures à midi, on peut avec quelque bonne volonté, trouver une heure libre pour l'étude du Docteur Angélique.

Enfin, un mot sur le choix de l'édition dont on se servira. On en a fait de bonnes en ces temps. Mais il faut faire relier très convenablement les volumes, leur donner la place d'honneur sur la table de travail. Il semble peu important d'avoir un livre bien relié et placé sous la main : quiconque a étudié l'homme saura le contraire.

dans cette étude, après la pratique assidue de l'étude elle-même.

Nous disions plus haut que saint Thomas est à lui-même son meilleur interprète : il en résulte qu'il est très utile de chercher dans ses œuvres mêmes l'explication de sa doctrine. Il n'est point nécessaire absolument de les posséder toutes pour faire ce travail, et la *Somme* peut suffire. Prenez seulement l'une de ces éditions à la fin desquelles se trouve ou une table alphabétique très riche, ou même un petit dictionnaire des expressions et des formules qui nous semblent plus étranges et abruptes (1). Souvent même il vous suffira de lire en tête de l'article l'indication des lieux parallèles dans la *Somme*, et de recourir aux passages indiqués, pour trouver l'explication désirée. Ce travail de comparaison est à la fois très utile et très agréable.

Si l'on possède l'un de ces dictionnaires *ad hoc*, réimprimés naguères, et dans lesquels on donne l'explication des termes et des formules de la Scolastique, on pourra sans doute les utiliser. Nous croyons néanmoins que les

(1) Nous signalons volontiers les éditions récentes de Bar-le-Duc, qui sont vraiment bien comprises. Comme dictionnaires, nous indiquons de préférence ceux de Nunzio Signoriello, *Lexicon Peripateticum*, Naples, 1881 ; et de Alonzo Perujo, *Lexicon Philosophico-Theologicum*, Valence, 1883 ; Reeb. *Thesaurus Philosophorum*, Paris, 1875 ; Schütz, *Thomas-Lexicon*.

derniers réimprimés ne sont pas toujours dans la pensée de saint Thomas, et nous nous persuadons qu'il sera toujours plus profitable d'éclairer un auteur par lui-même, et surtout le génie par le génie lui-même.

Enfin, pour ce qui est du langage, il s'apprend comme toutes les langues, par l'usage assidu. Nous prétendons même qu'il ne suffit pas du dictionnaire : il faut l'étudier et l'apprendre dans les livres ou dans le langage lui-même. Il est une infinité de nuances, de modifications, de flexibilités qui ne se comprendront jamais par l'étude seule du dictionnaire. Dans le livre au contraire, on apprend les mots avec toutes ces nuances que leur imposent l'usage, le contexte, la pensée de l'auteur. Bref, le dictionnaire donne les mots plutôt avec leur signification que j'appellerai matérielle et radicale, tandis que la lecture, supposant d'ailleurs la connaissance de cette première signification, en donnera le sens formel et usuel.

7. Est-il à propos de recourir aux commentateurs ? Sans aucun doute, s'ils sont fidèles.

Le Pape nous a signalé les meilleurs. Dans son Bref du 15 oct. 1879, au Cardinal De Luca, après avoir déclaré que les éditions modernes des œuvres de saint Thomas sont défectueuses, en particulier « parce qu'elles ne contiennent pas les commentaires des interprètes et

nos explications (1) », il ajoute en parlant de l'édition nouvelle entreprise par ses ordres : « Nous ferons éditer simultanément les commentaires des deux illustres interprètes de saint Thomas, du cardinal Cajétan et de François de Ferrare : par leurs commentaires, comme par des ruisseaux très riches, nous arrive la doctrine d'un si grand homme (2). »

Cajétan a commenté la *Somme* entière, sauf le Supplément, et il y a apporté une subtilité d'intelligence véritablement merveilleuse. On le lira sans doute avec un très grand profit, surtout si on est théologien de profession.

Qu'il soit permis d'observer en passant que la parole du Pape confirme une vérité que connaissent les lecteurs de Cajétan, savoir qu'il l'emporte de beaucoup comme sûreté, comme perspicacité, sur les autres commentateurs, et spécialement sur ses adversaires. Suarez est l'un de ces derniers. Il est incontestable qu'en Suarez « on entend toute l'Ecole » parce qu'il a réuni dans son recueil toutes les opinions imaginables : mais il n'aura jamais raison de Cajétan, qui suit le Docteur Angélique pas à pas, saisit et examine avec tant de

(1) Quod optimorum ejus interpretum atque explanatorum careant commentariis.

(2) Conjunctim vero edendas curabimus clarissimorum ejus interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis Cajetani et Ferrariensis lucubrationes, per quas, tanquam per uberes rivulos, tanti viri doctrina decurrit.

soin et de pénétration chaque proposition. Bref, Cajétan est un véritable scolastique par génie et par profession ; il est en outre, dans l'ensemble de son œuvre, un parfait thomiste.

Au point de vue de la prédication, je ne connais pas de meilleurs commentaires que ceux du B. Capponi da Porretta, que l'on trouve imprimés à part ou avec ceux de Cajétan. Ils ont, croyons-nous, une véritable importance à ce point de vue. Ils renferment, en outre, les textes scripturaires ou patristiques en nombre suffisant et d'un choix assez sûr pour servir de base aux théories. Enfin on y sent partout cet esprit de piété, jointe à cette doctrine qu'on voudrait toujours trouver réunis dans les ouvrages de ce genre. C'est l'une des interprétations que nous recommanderions volontiers. Les dernières éditions contiennent d'ailleurs tout le texte de la *Somme*.

Quant à François de Ferrare, dont parle Léon XIII, l'on sait qu'il est le commentateur le plus autorisé de la *Summa contra Gentes*.

Nous n'en signalons pas d'autres, n'en voulant indiquer que les meilleurs à tous les points de vue, quoique, selon nous, Sylvius mérite de prendre place à côté de ces maîtres. Qu'il nous suffise d'ajouter que Léon XIII, après avoir conseillé l'étude de saint Thomas en général, avait ajouté dans son Encyclique du 4 août 1879 : « Et de peur qu'une doctrine

supposée (de saint Thomas), qu'une doctrine corrompue ne serve à abreuver les intelligences, faites en sorte que la sagesse de Thomas d'Aquin soit puisée aux sources, ou du moins aux ruisseaux issus de la source, que l'assentiment unanime des hommes instruits indique pure et sans mélange ; pour ceux que l'on dit sortir de la même source, mais qui en réalité sont grossis d'eaux étrangères et insalubres, ayez soin d'en éloigner l'esprit des jeunes gens (1). »

Quelques semaines plus tard, le 15 octobre 1879, le Souverain Pontife adresse un Bref au Cardinal De Luca, pour le charger de faire éditer avec les œuvres de saint Thomas les commentaires de Cajétan et de François de Ferrare, et emploie la même métaphore de « ruisseau » sincère et riche. Nous savons donc quels sont, selon le Pape, les interprètes les plus authentiques de l'Ange des Ecoles, et nul n'a le droit de confisquer sa pensée. C'est « a priori » chose risible et odieuse que de chercher en dehors des Ordres auxquels ils ont appartenu et dont ils sont la gloire, l'interpré-

(1) Neu autem supposita (doctrina S. Thomae) pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est : sed ab iis qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate.

tation autorisée de certains théologiens, tels que saint Thomas et saint Alphonse. Si quelqu'un sait leur pensée, ce sont ceux qui passent leur vie à l'étudier, avec serment ou promesse de rester fidèles à cette pensée. Mais de plus, en ce qui concerne le Docteur Angélique, nous avons l'avis du Pape sur ses meilleurs et plus sincères commentateurs.

Il est une autre catégorie de commentateurs de saint Thomas. Ils n'ont pas expliqué séparément chaque article : mais ils ont composé de vastes ouvrages de Théologie, avec une forme nouvelle de la doctrine ancienne et thomiste, Le *Clypeus* de Gonet, la *Theologia Mentis et Cordis* de Contenson, la *Theologia Scholastica* de Gotti se peuvent conseiller à tous. S'il est des restrictions à faire, elles ne portent que sur quelques détails.

Contenson sera particulièrement utile aux prédicateurs ; et le titre de son ouvrage indique ce qui le caractérise : lumière et chaleur.

Mais il en est un que nous aimons plus que tous : c'est Billuart, le meilleur type du scolastique français, clair, solide, plein de verve et de bonne guerre. Sa Théologie est intitulée *Summa Sancti Thomæ, hodiernis Academiarum moribus accommodata.* L'édition de Mgr Lequette est à recommander, sauf quelques notes ajoutées par des théologiens profanes. Billuart a eu spécialement l'honneur, dit-on, de rester constamment sur la table de travail

autour de laquelle se réunissaient les membres de la Commission de la foi, pendant le Concile du Vatican. J'imagine qu'on n'a pas voulu le mettre à la place de saint Thomas d'Aquin, mais qu'on l'aura considéré comme son interprète sincère : nous ne pouvons pas donner à ce fait une signification moindre que celle-là.

La lecture de Billuart me semble spécialement utile, parce que, comme saint Thomas, il ne sépare point la dogmatique de la morale, et que dans la morale, il ne sépare pas la casuistique des principes. Ceci me paraît de la plus haute importance, à notre époque surtout, où « la science » de la morale est parfois un peu négligée, par suite de certaines circonstances que je ne veux pas indiquer.

8. Est-ce là tout ce que nous pouvons pour nous faciliter l'étude de la *Somme* et des œuvres de saint Thomas en général ? Il nous reste à signaler un dernier moyen : une étude de la Philosophie scolastique.

Je n'ai pas à insister beaucoup sur ce point. La Philosophie entière se peut diviser en deux grandes parties : le mode d'acquérir la science, et la science elle-même.

La manière d'acquérir la science est l'objet de la logique. C'est elle qui apprend en quoi consistent la perception, l'idée, le terme, la proposition, le jugement, le raisonnement, la méthode ; c'est elle qui définit la plupart de ces expressions qui nous heurtent, de ces for-

mules qui nous semblent parfois de véritables logogriphes; elle enfin, qui nous enseigne la nature et la valeur des divers *criteriums* auxquels nous pouvons en appeler pour la confirmation de nos connaissances.

Mais son principal avantage pour nous consiste à nous enseigner les lois du raisonnement.

La Théologie scolastique, surtout dans la *Somme*, n'est qu'un raisonnement ininterrompu sur l'affirmation dogmatique et révélée. A tous ces points de vue la première partie de la Philosophie est par conséquent indispensable. Nous savons que la logique naturelle peut beaucoup : nous croyons pourtant que l'art est en général d'une souveraine importance, et qu'ici il est moralement nécessaire.

La seconde partie d'un cours de philosophie scolastique, celle que nous avons nommée la science, et qui renferme l'ontologie et la morale n'est pas d'un moindre avantage. Souvent même, si nous nous plaçons au point de vue réel des choses, nous la verrons ne pas différer de la Théologie scolastique proprement dite. Saint Thomas nous en offre une preuve dans ses deux *Sommes* théologique et philosophique.

Dans la première, parlant comme théologien catholique, il présuppose et admet d'avance comme prouvée et indiscutable l'affirmation divine ; puis il prend cette affir-

mation, et, comme scolastique, il l'étudie et la justifie au point de vue de l'évidence, par le raisonnement. Dans la seconde, s'adressant à des philosophes, ou à des hommes qui n'admettent pas la révélation, disputant « contre les Gentils », il consulte avant tout sa raison, et en conclut que l'Ecriture ou la Révélation, puisqu'elle enseigne ce que démontre la raison, est parfaitement raisonnable. Et s'il s'agit d'une donnée complètement suprarationnelle, comme les mystères, nous le verrons encore, après avoir donné l'énoncé biblique, démontrer par la raison que la raison ne saurait rien lui opposer de sérieux, que même, si elle est sainement consultée, elle nous montre des vraisemblances, des analogies si belles, qu'on serait tenté parfois de les confondre avec des preuves, comme il est arrivé en notre siècle à un philosophe célèbre, au sujet du mystère de la Sainte Trinité.

On le voit, saint Thomas a dû se reproduire souvent lui-même dans ses deux *Sommes*, et s'est reproduit en effet. La marche de la raison est différente suivant le but : mais la raison ne change pas sa lumière; en théologie scolastique comme en philosophie elle démontre parfois sur un objet commun aux deux sciences, comme l'existence et les attributs de Dieu, la même vérité et par les mêmes arguments.

La philosophie entière est donc un excellente préparation à l'étude de saint Thomas.

Il nous serait facile d'indiquer des auteurs à consulter, si ce n'était inutile; et pour ne pas remonter plus haut que notre siècle, nous pourrions signaler Rosset, Liberatore, Gonsalez, Zigliara, Vallet, Lepidi, surtout San Severino. Mais si l'on me demandait mes préférences, en faisant bien entendu abstraction de tout exclusivisme, je conseillerais comme les meilleurs, au point de vue pratique, Goudin et Cornoldi.

Le premier, quoique incomplet en certaines questions, est d'une clarté et d'une solidité inappréciables dans les thèses purement philosophiques. Il écarte les détails inutiles et trop subtils ; il va droit au but avec une simplicité et une rectitude parfaites. Il est des métaphysiciens plus complets : il n'en en est pas de plus lumineux.

Le *Leçons de philosophie* du P. Cornoldi sont également à étudier, parce que à notre avis nul autant que lui, parmi les philosophes récents, ne connaît à la fois la science ancienne ou scolastique, et la science moderne, et par conséquent nul n'est autant que lui à même de les concilier l'une et l'autre. Le P. Liberatore a un très grand mérite également sous ce rapport. Ces deux religieux de la Compagnie de Jésus ont remarquablement mérité de la Philosophie et de la science à notre époque, bien que, en ce qui nous concerne, nous fassions plus d'une restriction au

point de vue de la doctrine philosophique proprement dite. Nous ne faisons pas difficulté d'avouer que d'autres *Cours de philosophie scolastique*, écrits à notre époque nous semblent desservir la cause de saint Thomas, lorqu'ils touchent aux sciences modernes. On sent dès la première ligne les incompétences des auteurs, et sous ce rapport nous ne les signalons ni comme guides ni comme conseillers.

Nous terminons ici ces trop longues considérations. Puissions-nous avoir augmenté chez le lecteur l'amour de saint Thomas d'Aquin, par un plus grand amour de la science sacrée, et provoqué la pensée de l'étudier dans la mesure du possible!

CHAPITRE IV

LA « PRIMA PARS »

Sommaire. — 1. Il est bon d'exposer le plan d'ensemble de la *Somme*. — 2. Comment ce plan se peut résumer. — 3. Existence de l'Etre premier. — 4. Les attributs de Dieu découlent de son être. — 5. La connaissance et les noms de Dieu. — 6. De l'action de Dieu. — 7. La Trinité.

1. Dans les chapitres qui vont suivre nous continuerons nos études sur la *Somme Théologique* de saint Thomas.

Nous aurions pu nous placer à bien des points de vue différents, pour remplir notre tâche : il nous a semblé meilleur d'exposer l'ensemble même ou le plan raisonné de la *Somme*. Ce que nous avons dit plus haut de la beauté du plan suivi, et de la nécessité de le connaître, au moins d'une manière générale, avant de pénétrer plus loin dans l'étude de la doctrine elle-même, suffira, je pense, à justifier notre choix.

Peut-être insisterions-nous moins sur ce point, si nous ne parlions qu'à des débutants en théologie, et nous concevons que pour eux il serait meilleur parfois d'intéresser d'abord à quelque détail, afin d'intéresser plus vivement à l'étude et à la contemplation du tout.

Mais le but que nous nous proposons ici est différent : nous voudrions simplement faciliter l'accès de la *Somme Théologique* à des théologiens, qui, par le malheur des temps, ou pour d'autres circonstances, n'ont pu l'étudier convenablement dans le passé sous la conduite d'un maître, et qui voudraient en commencer une étude personnelle.

2. Nous disions que dans le splendide monument qui nous occupe, tout s'appelle et se justifie : l'ensemble par le détail, le détail par l'ensemble.

Depuis longtemps les véritables thomistes l'ont remarqué, et ont tenté de mettre ce fait dans tout son jour. Un théologien français, le P. Réginald, dont le mérite est assez incontestable pour s'être attiré même à notre époque les lourdes et inoffensives injures du molinisme ancien et nouveau, écrivait vers la fin du XVIIe siècle un ouvrage très savant et très profond que la mort ne lui permit pas d'achever, intitulé *Tria Principia*. Sous ces trois principes il s'était promis de ramener et de réunir par des conséquences logiques toute la doctrine de la *Somme*, et encore a-t-il soin de nous avertir que ces trois principes se peuvent facilement réduire à un seul.

Voici ces trois principes formulés par l'auteur lui-même :

« L'être est transcendant;

« Dieu seul est acte pur ;

« L'absolu se spécifie par lui-même, le relatif par un autre (1). »

Et il ajoute : « Du premier principe découlent en grande partie des conséquences philosophiques; du second, presque exclusivement des conclusions théologiques ; du troisième, bien qu'il découle des conclusions surtout philosophiques et spéculatives, celles-ci sont en grande partie des conséquences morales (2). »

On peut se rapprocher plus complètement du plan même de la *Somme*, et la réunir aussi tout entière dans un raisonnement comme celui que nous nous permettons de proposer, et qu'on pourrait développer dans un excellent travail.

Voici l'une des formes que nous préférons lui donner, afin d'obtenir une division mieux proportionnée, et telle qu'il nous la faut pour le développement de notre pensée.

Il existe un être infiniment parfait en soi, qui voudra librement communiquer ses perfections en dehors de lui, par les créatures et dans les créatures : c'est la « 1A PARS » ;

(1) Ens est transcendens ;
Deus solus est actus purus ;
Absoluta specificantur a se, relativa ab alio.

(2) Ex primo, majori ex parte philosophica profluunt ; ex secundo, fere omnia theologica ; ex tertio, quamvis pleraque sint philosophica et speculativa, maxima tamen ex parte moralia consequuntur.

Tria Principia, Praef.

Il est donc la fin naturelle de l'homme, et, s'il le veut, sa fin surnaturelle ; et l'homme doit rendre à lui par toutes les énergies mises à sa disposition : c'est la « I^A. II^AE » et la « II^A. II^AE » ;

Et puisque Dieu veut que l'homme l'atteigne lui-même comme sa fin à la fois naturelle et surnaturelle, il doit lui accorder d'une manière spéciale et surnaturelle les moyens surnaturels : c'est la « III^A PARS ».

C'est précisément la division générale de la *Somme*, telle que nous la présente le Docteur Angélique : « Parce que le but principal de la science sainte est de donner la connaissance de Dieu, non seulement tel qu'il est en lui-même, mais encore en tant qu'il est le principe et la fin des choses, en particulier de la créature raisonnable.... afin d'exposer cette doctrine, nous traiterons d'abord de Dieu; en second lieu de l'acheminement de la créature raisonnable vers Dieu ; enfin troisièmement, du Christ, qui en tant qu'homme est la voie pour tendre à Dieu (1). »

Inutile de faire observer que lorsque nous

(1) Quia principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae,... ad hujus doctrinae expositionem intendentes, primo, tractabimus de Deo ; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum ; tertio, de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.

dirons que Dieu, parfait en lui-même, « doit » se communiquer en dehors de lui, et que nous inférons d'autres conséquences semblables, nous n'examinons nullement s'il y aura ici obligation strictement dite, ou de simple convenance. Cette expression et d'autres semblables doivent se prendre dans un sens moins absolu.

Il est même très important de généraliser cette observation pour la théologie thomistique toute entière. Lorsque saint Thomas conclura à l'existence du Verbe ou du Saint-Esprit en Dieu, de l'existence d'une intelligence et d'une volonté en Dieu ; quand il conclura de notre désir de voir toute la vérité, à la réalité d'une fin surnaturelle, ou de la vision béatifique pour l'homme, il ne s'agira nullement d'une conséquence rigoureuse, mais bien de vraisemblance, basée sur une analogie ou sur une convenance. Sous peine de graves erreurs, il faut se rappeler cette vérité, afin de ne pas distinguer souvent et sans raison, malgré le « distingue frequenter », si recommandé et si recommandable.

Nous disons encore que Dieu est la fin naturelle et surnaturelle de l'homme ; ne confondons point pour autant les deux ordres : la distance de l'un à l'autre est infinie, bien que le surnaturel suppose la nature, la grandisse et l'élève.

Après ces observations indispensables ou

utiles, nous arrivons au développement de notre enthymème.

Nous nous arrêtons dans ce chapitre à l'antécédent et à la première conclusion, et nous réserverons les deux autres conclusions comme sujet des chapitres suivants.

3. La proposition à développer est celle-ci, disons-nous : Il existe un être infiniment parfait en lui-même : donc il communiquera ses perfections en dehors de lui par les créatures et dans les créatures.

C'est en abrégé, toute la Première Partie de la *Somme*.

Saint Thomas étudie Dieu en lui-même, et dans ses créatures. Etudiant Dieu en lui-même, il le considère successivement dans son essence une, et dans sa Trinité ; et au sujet de l'essence divine il se demande si Dieu existe, ce qu'il est, comment il agit.

Après une première question, où le grand Docteur a résumé avec une précision et une profondeur incomparables les principes de l'Herméneutique Sacrée, et les caractères de la Doctrine ou Science et Sagesse révélée, à la fois théorique et pratique, il aborde les preuves de l'existence de Dieu, et apporte les cinq démonstrations célèbres, que Gonet appelle les cinq pierres avec lesquelles David peut terrasser le Goliath de l'athéisme. En réalité les cinq preuves se réduisent au principe de causalité, et c'est dans ce principe

qu'elles se réunissent et se rencontrent, comme dans une source qui en est l'unité primordiale.

Constatons en passant que saint Thomas écarte implicitement la preuve ontologiste. Dans la *Summa contra Gentes*, il s'appliquera spécialement à la réfutation de la preuve dite de saint Anselme. Ici il se contente d'apporter comme preuves de l'existence de Dieu, les œuvres divines qui supposent un artiste, et dans l'artiste les perfections qu'elles possèdent en elles-mêmes ; et de répondre que l'existence de Dieu n'est point une vérité connue par elle-même, si on la considère du côté de l'homme. Sans doute, dit-il, Dieu étant son être, et l'existence lui étant lui-même, de sorte qu'on ne peut pas imaginer une distinction réelle entre son essence et son existence, cette proposition « Dieu existe » est connue par elle-même du côté de Dieu ; mais nous, qui ne savons pas immédiatement ni complètement ce qu'est la nature divine, nous avons besoin d'une démonstration, et, ne pouvant le voir en lui-même, nous en sommes réduits à chercher un rayonnement de lui dans ses créatures.

Nous aurions à relever ici deux accusations portées contre l'Angélique Docteur par des fauteurs de la cause ontologiste. Il est des ontologistes qui ont accusé saint Thomas de favoriser le matérialisme ; d'autres, se sont crus plus avisés, et ont voulu faire de lui un

défenseur de l'ontologisme. Ni l'un ni l'autre n'est vrai, et il est douloureux de voir parfois des faiseurs de brochures accréditer, parmi ceux qui ne lisent que des brochures, la réputation d'un saint Thomas ontologiste. Nous disions simplement que c'est douloureux, parce que cela ne saurait être sérieux.

Non, saint Thomas n'admet pas avec Malebranche que nous voyons Dieu par lui-même, d'une vision directe et immédiate, sous le prétexte que Dieu seul peut éclairer nos intelligences par sa propre substance ; ni avec Gioberti que la première intuition est innée dans notre esprit, avec l'Idéal-Réel, soit le vrai absolu, ou Dieu, pour objet ; ni avec Schelling que la réalité objective de la connaissance humaine est dans l'objet, lequel n'est autre que « l'être » absolu, en qui l'esprit et la matière, la chose et l'idée ne diffèrent point ; ni avec aucun autre ontologiste, que Dieu est, d'une manière ou d'une autre, le premier objet de la connaissance humaine. Il ne tombera pas non plus dans cette incroyable logomachie de « vision extuitive » ou « d'essence extime », etc., que nous avons parfois à subir de la part de nos adversaires. Quand il parle de lumières et de notions préexistantes, il veut signifier simplement ces vérités lumineuses, qui se perçoivent comme d'elles-mêmes au choc de la réalité : « Il faut dire que pour l'acquisition de la science il existe en nous-même cer-

taines semences de science, qui sont les premiers concepts de l'intelligence, qui sont connues immédiatement par la lumière de l'intellect agent, au moyen des espèces abstraites des idées, qu'elles soient complexes comme les premiers principes, ou incomplexes, comme la raison de l'être, de l'un, et autres semblables, que l'intelligence saisit immédiatement (1).

Rien n'est plus clair que ce texte; et croirait-on que des ontologistes s'en autorisent pour faire de saint Thomas leur maître ou leur disciples? Comment qualifier une telle prétention? Nous laissons ce soin au lecteur : nous nous contentons pour nous d'affimer que ce texte prouve à la fois et la fausseté de l'ontologisme, et spécialement sa condamnation universelle par saint Thomas. Il explique en même temps tous les textes qu'on prétend nous objecter.

Mais nous n'avons pas le loisir de livrer un combat : arrivons à l'argumentation qui résume et comprend les preuves apportées par le Docteur d'Aquin.

(1) Dicendum est de scientiæ acquisitione quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scil. primæ conceptiones intellectus; quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa ut ratio entis et unius, et hujusmodi, quæ statim intellectus apprehendit. — *Verit.*, q. 11, a. 1. Le Pape a parlé depuis que nous écrivions ces lignes et confirmé la doctrine de S. Thomas.

Il existe des effets : donc il existe une cause qui sera « première et immobile ».

Cette dernière expression se doit prendre dans le sens antique, désignant ce qui n'est susceptible d'aucune transmutation ; ce qui ne saurait, comme on disait autrefois avec une admirable profondeur, passer de la puissance à l'acte.

Il faut reprendre cette argumentation si importante : c'est l'entrée d'un monde.

Il est absurde qu'un même être soit en même temps cause et causé sous le même rapport : car pour être cause il faut être, et pour être causé actuellement il faut ne pas être. Tout effet est par conséquent produit par une cause qui n'est pas lui-même.

Or, on ne peut remonter à l'infini dans la série des causes subordonnées, parce qu'alors nous aurions une infinité de causes « secondes », sans une cause « première » : hypothèse qui renferme une contradiction dans les termes. Il faut donc arriver nécessairement à une cause première.

Cette cause première devra de plus être « immobile », ou en d'autres termes, ne pourra être l'effet d'une cause. Elle ne pourrait être mise en activité que par une cause ou par elle-même : mise en activité ou en mouvement par une autre, elle cesse d'être cause première ; mise en mouvement par elle-même, elle serait en acte comme moteur, en puissance comme

mobile ; nous aurions l'acte et la puissance, l'être et le non-être, se vérifiant ensemble sur le même objet : ce serait une contradiction nouvelle.

L'espace nous manque, pour prolonger jusque dans le détail l'explication et la démonstration que je viens de résumer : nous renvoyons à la *Summa contra Gentes*, ou à quelque thomiste autorisé, pour de plus amples développements.

Il nous suffit d'ailleurs de tenir entre les mains cette conclusion : Il existe une cause première et immobile.

4. Cette vérité est la première conception que nous formons de la Divinité, et elle devient pour notre esprit comme le principe constitutif de la nature divine. L'existence indépendante de Dieu, « ens a se », une fois clairement démontré, nous comprenons aussitôt que Dieu diffère essentiellement de la créature, puisque la créature ne saurait posséder qu'un être reçu, « ens ab alio » ; nous concevons encore que celui qui est par lui-même possède toutes les perfections, soit la plénitude de l'être.

Mais cette double conséquence nous apparaîtra plus visible encore, lorsque nous aurons montré dans le détail quelle merveilleuse série de conclusions jaillissent de ce principe. Qu'il nous soit permis de les formuler sans aucune rhétorique ; et si on a la patience de nous lire,

on trouvera peut-être qu'il y a dans cette austérité scolastique, toute pleine de lumière, quelque chose de véritablement supérieur à la rhétorique ; comme les sculptures un peu austères du Parthénon l'emportent incomparablement sur certains plâtres fades de nos expositions, surtout de nos expositions religieuses.

Il existe, disons-nous, une cause première et immobile, que tous appellent Dieu :

Donc Dieu est un être simple. En lui rien de matériel, car la matière est à la fois divisible et mobile : elle est essentiellement « en puissance » : elle ne peut donc convenir à la cause première et immobile. En lui nulle composition de matière et de forme, de substance et d'accidents ; nulle distinction réelle de nature, d'essence et d'existence : tout cela répugne à la cause première et immobile.

Donc il est parfait, puisque ne possédant rien d'accidentel et de potentiel en lui-même, il est souverainement en acte, et être parfait ne signifie pas autre chose que posséder la plénitude de l'acte ou de l'être. Il possède éminemment en lui-même toutes les perfections qu'il voudra rayonner en dehors de lui, et qui ne peuvent être communiquées aux causes secondes et mobiles que par la cause première et immobile.

C'est par là que les créatures lui ressembleront, non point d'une ressemblance spéci-

fique ou générique, mais par une lointaine et toujours noble analogie.

Donc Dieu est souverainement bon, car le bien est ce que tous aiment ; et puisque Dieu est cause première, tous les êtres l'aiment nécessairement comme la source de leur bien particulier.

Donc Dieu est infini, puisqu'il est cause immobile et, par conséquent immatérielle, et que la matière seule (prenons ce terme dans la signification la plus large, comme désignant non seulement la matière proprement dite, mais encore ce que les anciens appelaient « quasi materia », ou tout ce qui peut être achevé et terminé par un autre principe, comme l'essence chez l'ange sera la « quasi materia » de l'existence) puisque, dis-je, la matière seule, ou tout élément quasi-matériel, est une limite de l'être. En d'autres termes, l'être n'est terminé que par le potentiel, ou la puissance, qu'on appelle aussi matière : or dans l'Etre premier, qui existe par lui-même et non par un autre, on ne trouve rien de matériel, ni de potentiel, qui puisse le limiter.

Donc Dieu est immense et existe en toutes choses et partout, par son essence, par sa puissance, par sa présence, puisque, comme cause première, il donne actuellement l'être à toutes choses, et qu'il est nécessairement où il agit.

Donc Dieu est immuable, et ne peut chan-

ger ni par lui-même ni par d'autres, puisqu'il est cause première et immobile, : cause première, il ne peut dépendre de nul autre ; cause immobile, il ne renferme en lui-même aucune potentialité, et ne peut se changer lui-même.

Donc Dieu est éternel, puisque comme cause première et immobile, il est immuable. On sait, en effet, que la durée suit le mouvement : et puisque Dieu est à lui-même son essence immuable, il est aussi son éternité, et possède en même temps et parfaitement une vie sans terme et sans changement.

Donc Dieu est un, puisque comme cause première il est infiniment parfait, il est « actus purissimus et simplicissimus », et ne saurait dès lors manquer de ce qui pourrait appartenir à un autre Dieu. Il est à lui-même sa nature et la contient tout entière. Il en résulte qu'il est encore excellement un, comme infiniment élevé au-dessus de tous les êtres.

5. Donc Dieu, être infiniment simple comme cause première immobile, ne peut être vu par le regard matériel. Etre infiniment supérieur à tous les êtres, il ne peut être vu par une intelligence créée, laissée à ses propres forces ; et si par une condescendance divine, son essence peut être vue, elle ne sera jamais comprise.

Donc Dieu sera nommé par nous comme il est connu ici-bas ; nous nommerons quelque chose de lui : nous le nommerons en lui attri-

buant excellement les perfections des créatures, et surtout en lui refusant leurs imperfections : mais nul homme, nulle créature ne saurait lui donner un nom représentant adéquatement son essence divine. Le Verbe seul peut nommer Dieu dignement. Les noms qui lui seront donnés lui appartiendront plus ou moins en propre, suivant qu'ils désigneront des attributs plus ou moins communicables. Le nom qui lui convient surtout parmi les hommes est CELUI QUI EST, JEHOVA, EGO SUM QUI SUM, parce qu'il rappelle que l'être de Dieu est son essence, qu'il possède toute perfection, qu'il est éternel, etc.

C'est là en résumé tout ce que nous dit saint Thomas de la substance divine, et nous constatons que tout est réellement renfermé dans cette primordiale vérité : Dieu est cause première immobile.

6. Mais l'Angélique Docteur poursuit; et après s'être demandé si Dieu est, et comment il est, il ajoute : « Après avoir considéré ce qui concerne la substance divine, il reste à considérer ce qui concerne l'opération divine. Et parce qu'il est une opération qui reste dans celui qui opère, et une autre qui procède dans un effet extérieur, nous traiterons d'abord de l'intelligence et de la volonté (car comprendre est dans celui qui comprend, et vouloir dans celui qui veut), et ensuite de la puissance de Dieu qui est considérée comme le principe de

l'opération divine qui procède dans un effet extérieur. Mais parce que comprendre est une forme de la vie, après avoir considéré la science divine, il faut considérer la vie divine. Et parce que la science a pour objet le vrai, il conviendra de considérer aussi la nature du vrai et du faux. Enfin, parce que toute chose connue est dans celui qui connait, et que les raisons des choses autant qu'elles sont en Dieu connaissant, s'appellent idées, après avoir étudié la science, il faudra également étudier les idées (1) ».

Peut-être qu'ici saint Thomas va briser la chaîne, ou du moins recommencer une chaîne nouvelle et indépendante de la première? Ce serait une erreur de le croire. Je sais bien que pour la même vérité on peut apporter plus d'une preuve : mais la démonstration la meil-

(1) « Post considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ejus. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ, considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis. *Sum.*, 1. q. 14, Prol.

leure est celle qui se prend dans les entrailles même du sujet, et c'est précisément celle-la qui rattache si étroitement entre elles ces vérités, à première vue disparates et étrangères les unes aux autres. Reprenons donc notre « chaîne d'or ».

Dieu est « être par lui-même, acte très pur » puisqu'il est cause première immobile.

Donc il possède la perfection de la science, car la science est en proportion de l'immatérialité, puisqu'un être est d'autant plus apte à recevoir la forme des êtres connaissables, ce qui se fait en toute science, qu'il est plus indépendant de la matière. Or, Dieu est infiniment immatériel, il est donc infiniment intelligent, se voit et se comprend lui-même ; il est la science et sa science : il comprend actuellement toutes choses, passées, présentes et futures, comme cause éternelle de toutes choses; et quant au mal, dont il n'est point cause, il le voit dans le bien qui le supporte.

Donc Dieu possède en lui les idées particulières de tout ce qui existe, comme cause première et intelligente, bien que ces idées ou images ne diffèrent entr'elles qu'objectivement et non pas subjectivement, de sorte que l'unité intellectuelle de Dieu n'est nullement compromise.

Donc Dieu est la vérité. La vérité existe en effet dans l'intelligence, en tant que cette dernière voit une chose telle qu'elle est; elle

existe dans les choses, en tant que celles-ci peuvent se conformer à l'intelligence. L'un et l'autre convient parfaitement à Dieu. Comme acte très pur, non seulement il est conforme à son intelligence, mais il est son intelligence, et son « intellection » ; et celle-ci appartenant à la cause première, est la mesure et la raison de toute autre existence. Dieu est son « esse » ; il est aussi son « intelligere ». Il est vérité souveraine, et l'erreur n'existe pas en lui.

Donc il est vivant, il est la vie, puisque non seulement comme cause première il agit et agit par lui-même exclusivement : double condition de la vie parfaite ; mais encore comme cause immobile, ou « actus purissimus », il est son « intelligere », ou l'acte même de son intelligence infinie et toujours agissante, c'est-à-dire infiniment vivante ; tout ce qui est en lui est vie, et toutes choses sont ainsi vivantes en lui par son intelligence.

Donc Dieu possède une volonté. La volonté suit nécessairement l'intelligence. Lorsque cette dernière a vu ce qui est le bien, l'esprit s'y complait par la volonté. Dieu se veut lui-même nécessairement, puisqu'il se voit nécessairement le bien nécessaire ; il veut les créatures librement, parce qu'il les voit comme biens contingents. Il peut défendre, permettre, commander, conseiller, agir : et sa volonté n'en restera pas moins immuable comme sa vision des choses, qui ne change point.

Donc il existe en Dieu cet amour du bien qui se trouve partout où est une volonté, et il aime les créatures non point parce qu'il les trouve bonnes en elles-mêmes et indépendamment de lui, mais parce qu'il leur veut et leur fait du bien.

Donc Dieu est miséricordieux en nous accordant ses bienfaisances avant que nous les méritions ; il est juste en récompensant les œuvres bonnes que nous avons réalisées par lui, et en donnant à chaque créature ce que demande la nature que Dieu lui a faite. La miséricorde, la justice et l'amour appartiennent à toute volonté droite, surtout à la volonté par qui tout a été fait.

Tous les caractères que nous attribuons séparément à l'intelligence et à la volonté divines sont donc une conséquence au moins médiate, mais toujours nécessaire, de ce premier axiome : « Dieu est acte pur ».

Il en est ainsi encore de la Providence et de la prédestination, qui appartiennent simultanément à l'intelligence et à la volonté.

Dieu est cause première et immobile : donc il est providence ; car, comme cause universelle et toute perfection, il doit communiquer non seulement l'être, mais encore l'ordre ou la direction des êtres vers leur fin. De même qu'il voit tout, et le détail de tout, de même il dirige chaque existence librement ou nécessairement selon sa nature, et rien n'échappe à son empire.

Donc Dieu se préoccupe de la prédestination, qui n'est autre chose qu'une application spéciale de sa providence à la conduite de l'homme ou de la créature raisonnable, en général, vers sa fin dernière. Il donne à tous les hommes les moyens suffisants pour qu'il leur soit réellement possible de se sauver ; il donnera à quelques-uns des grâces par lesquelles ils travailleront efficacement et infailliblement à cette entreprise. Ceux qui ne se sauveront pas seront coupables, parce que, pouvant se sauver, ils ne l'auront point fait ; ceux qui se sauveront, devront leur salut tout entier à la grâce de Dieu, et tout entier à leur propre activité. C'est le nom de ces derniers, qui, pour employer une métaphore des Ecritures, est inscrit au Livre de vie.

On sait combien de choses il serait facile d'ajouter touchant ces sublimes questions, si notre but n'était d'exposer simplement le plan raisonné de la *Somme*. Un conseil en seul mot : lisons avant tout saint Thomas lui-même pour connaître son opinion en ces matières. Nul ne la dira avec autant de clarté. Si à la lecture de la *Somme* nous joignons celle des « lieux parallèles », que l'on trouve dans les collections de ses œuvres, ou à la fin de certaines éditions anciennes de la *Somme*, sa doctrine nous semblera claire comme le soleil.

Mais surtout ne lisons pas seulement la pensée de saint Thomas dans quelques écrivains

profanes qui se réclament de lui, nous répètent sans cesse des affirmations auxquelles il a été répondu mille fois, et qui ne sont nouvelles que pour les novices. De grâce encore, n'acceptons jamais une citation de leur part que sous bénéfice d'inventaire ; cherchons toujours ce que remplacent les points de suspension, quand on en use ; allons au contexte, pour constater deux choses : la pensée de saint Thomas, et la bonne foi de quelques interprètres. De grâce enfin, cherchons la pensée de saint Thomas où il traite la question « ex professo », et non pas seulement dans telle expression très vraie et très juste à tel point de vue où se place l'auteur ; incomplète, quand on la transporte dans une autre thèse.

Ces recommandations me semblent de souveraine importance à une époque où pullulent les théologiens écrivains. Saint Thomas vous dira lui-même, mieux que personne, s'il est, par exemple, janséniste ou moliniste (1). Nul ne peut refuser de notre part ce conseil ou cette prière.

(1) Il est bon de rappeler un texte de la Bulle *Pretiosus* de Benoît XIII, à laquelle renvoie d'ailleurs Léon XIII dans sa Bulle *Aeterni Patris*, la confirmant de la sorte, s'il était nécessaire ou utile : « Quum autem silere nos minime deceat de doctrina Angelici Doctoris, S. Thomæ Aquinatis cui ipsemet Ordo (l'Ordre des Frères Prêcheurs) salubriter insistit, ignoramus plane quibus illam laudibus pro magnis suis in Eccelesia meritis extollamus. Satius ergo ad absolutum illius præconium putamus commemo-

Mais il faut poursuivre notre démonstration et indiquer deux conséquences qui résultent de ce même principe, touchant la nature de Dieu.

rare ipsam ex Salvatoris ore, sicuti pie testatur Historia, fuisse probatam, et constanti Summorum Pontificum testimonio commendatam populis ». Et après avoir cité douze Documents pontificaux édités de l'an 1323 à l'an 1660, Benoît XIII poursuit : « Eadem (les mérites de cette doctrine) nos quoque diuturnis atque assiduis fere experimentis probe noscentes, per alias peculiares nostras Litteras, incipientes *Demissas Preces*, dat. 6 nov. 1724, calumnias ejusdem Angelici Doctoris et S. Augustini doctrinæ temere irrogatas retudimus, et prout rei gravitas exposcebat, auctoritatis nostræ præsidio eliminavimus. Luculentius vero æstimationis argumentum in ipsam S. Thomæ doctrinam nunc edituri, quo magis magisque Prædicatorum Ordo, cæterique orthodoxi ac veri ipsius sectatores ad illius sinceram et tutam professionem inflammentur, prædictas omnes et singulas Decessorum nostrorum Constitutiones, Litteras, seu, ut vocant, Brevia, nec non omnia in eis contenta, suprema qua fungimur auctoritate, motu, scientia et deliberatione præmissis, comprobamus, et rursus, quatenus opus fuerit, cum ipsismet editis nuper a Nobis Litteris, innovamus. Ut autem turbulenti ac pertinaces tranquillitatis Ecclesiæ Catholicæ perturbatores desinant orthodoxam S. Thomæ doctrinam calumniari, ac ne deinceps præposteris et a veritate alienis interpretationibus Apostolicas ipsas Litteras nostras, non sine aperta, ut accepimus, verbis nostris ac etiam Decessorum nostrorum irrogata violentia, tam Prædicatorum Ordinem quam alios veros illius asseclas et sectatores incessare audeant, Constit. XCVIII, quæ incipit *Pastoralis Officii* fel. rec. Clementis XI, omnibusque in ea contentis firmiter inhærentes, sub divini interminatione judicii, iterumque sub canonicis pœnis omnibus et singulis Christifidelibus mandamus ne doctrinam memorati S. Doctoris ejusque insignem in ea Scholam, præsertim ubi

Dieu cause première et immobile est acte très pur : est tout entier être.

Donc il possède toute activité, et il est in-

in eadem Schola de divina gratia per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita prædestinatione ad gloriam sine ulla meritorum prævisione, agitur, ullatenus dicto vel scripto contumeliose impetant, ac veluti consenticutem cum damnatis ab Apostolica Sede, et signanter a Constit. LXIV, fel. rec. Clementis XI, incipien. *Unigenitus* Jansenii, Quesnellii et aliorum erroribus traducant, a quibus S. Thomas et vera Schola Thomistica quam longissime abest et abfuit, universis tam antiquis quam nunc Christi Ecclesiam vexantibus hærosibus et perniciosis adversans. Damnamus item folia, theses et libros antehac typis impressos, vel etiam, quod Deus avertat, imprimendos, in quibus ad procreandam seu fovendam doctrinæ S. Thomæ et Prædicatorum Ordini, aliisque genuinæ thomisticæ doctrinæ asseclis invidiam, designatæ atque damnatæ a Nobis calumniæ assertive renovantur, vel in aliam a germana prædictarum Nostrarum Litterarum sententia, sive Decessorum Nostrorum mente, honorofica atque faventia doctrinæ Thomisticæ verba fallacissime detorquentur.

Voici un passage du Bref *Demissas Preces* que Benoît XIII confirme explicitement, et Léon XIII implicitement : Nagno igitur animo, dit-il aux Dominicains, contemnite, Dilecti Filii, calumnias intentatas sententiis vestris, de gratia præsertim per se et ab intrinseco efficaci, ac de gratuita prædestinatione ad gloriam, sine ulla prævisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ipsis SS. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse, et Verbo Dei, Summorumque Pontificum et Conciliorum Decretis et Patrum dictis consonas Schola vestra commendabili studio gloriatur.

Nous ne ferons pas de commentaire, à la condition toutefois qu'on voudra bien lire attentivement et sans parti pris.

Nous n'ajoutons qu'un mot : 1° Le Pape dit quels sont les vrais disciples de saint Thomas, spécialement au sujet

finiment puissant, et rien de ce qui peut-être réalisé ne répugne à sa puissance : le contradictoire et l'absurde seuls lui échappent, sans

de la prédestination et de la grâce ; 2° il encourage les Dominicains à soutenir les doctrines de leur Ecole ; 3° Il défend à tous de dire ou d'écrire que leur doctrine a des affinités avec le Jansénisme. Cela suffit.

On objecte que Benoît XIII est un Pape Dominicain. Il en faut conclure qu'il pouvait dès lors parler de saint Thomas avec une spéciale compétence, parce qu'il l'avait étudié, comme il l'atteste explicitement. Quant à la conclusion que l'on voudrait tirer de ce fait pour diminuer la gravité des affirmations (que d'ailleurs nous pourrions corroborer de cent autres preuves), nous estimons qu'elle ne mérite pas l'honneur d'une réponse entre catholiques.

On objecte encore que la Bulle *Pretiosus* a été abrogée par l'un de ses successeurs.

Elle a été abrogée dans quelques dispositions disciplinaires : elle ne l'a pas été et ne peut pas l'être dans les affirmations doctrinales. Au reste, Léon XIII répond à la difficulté en y renvoyant les théologiens.

On dit enfin que cette Bulle ne vise que les Jansénistes qui cherchaient à s'abriter derrière saint Augustin et saint Thomas. Sans doute ils sont visés : mais d'autres aussi sont visés, car les Jansénistes n'étaient pas seuls à prétendre que le Thomisme était plus ou moins le Jansénisme. Les Jansénistes le disaient pour s'en autoriser ; d'autres, dit le Pape, l'affirment, « ad procreandam seu fovendam doctrinæ S. Thomæ et Prædicatorum Ordini, aliisque genuinæ thomisticæ doctrinæ asseclis invidiam. » Or ceux-ci n'étaient pas les Jansénistes, puisqu'ils prétendaient s'appuyer sur la doctrine thomiste.

Il faut en prendre son parti : cette Bulle détermine par voie d'autorité ce qu'on détermine ailleurs par d'autres autorités et d'autres évidences, c'est-à-dire quels sont les véritables disciples de saint Thomas. Si donc Molina veut être thomiste, il doit se convertir. Seulement il n'y tient guère, et nous le louons d'avoir le courage de l'avouer.

la limiter. Il peut donc créer sans cesse des œuvres et plus nombreuses et meilleures.

Donc Dieu est infiniment heureux, puisque

Après s'être attribué le mérite que Fonseca revendique pour lui (T. III, *Métaph.* l. VI, c. II. q. IV, sec. VIII) celui d'avoir inventé une nouvelle manière de concilier la prédestination et le libre arbitre : « Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione, a nemine quem viderim hucusque tradita », il ajoute, toujours au sujet de la prédestination : « Salva reverentia quæ D. Thomæ debetur magna, non miror si communior scholasticorum sententia, præsertim eo modo intellecta, quo verba D. Thomæ hoc loco. Ad tertium, sonare videntur, a multis dura nimis, indignaque divina bonitate et clementia judicetur. » In I^am^ q. XXIII, a. 4. Il traite de la même façon saint Augustin : « Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, præscientia, prædestinatione, tradidimus, sequentibus principiis... Quæ si data explicataque semper fuissent, forte neque Pelagiana hæresis fuisset exorta, neque ex Augustini opinione concertationibusque eum Pelagianis tot fideles fuissent turbati. » *Concord*, q. 23, aa. 4, 5 ; disp. I. edit. Ulyssip. 1588.

Cette franchise est à nos yeux incomplète : mais telle qu'elle est, c'est l'une des gloires de Molina.

On pourrait faire une intéressante dissertation historico-dogmatique à raconter les trois phases suivantes du respect accordé par quelques-uns à saint Augustin et à saint Thomas, en ce qui concerne la question présente : 1° On les abandonne sincèrement ; 2° on déclare que leur pensée n'est pas claire ; 3° ils sont molinistes. Les premiers molinistes, surtout ceux qui se disputèrent l'honneur de l'invention, pensaient comme Molina. Ils se sont donnés comme novateurs, et ont accepté d'avoir saint Augustin et saint Thomas pour adversaires.

On nous objecte l'autorité de saint François de Sales, et on nous le donne facilement comme un Docteur moliniste.

comme être infini, « actus purissimus », il connaît et possède en lui-même un bien infini.

Avions-nous tort d'affirmer que dans la *Somme* une proposition amène ou suppose toutes les autres ? N'est-il pas vrai qu'une fois démontrée cette vérité qu'il existe un « ens a se », nous tenons dans ce seul fait toute la Théologie rationnelle ou Théodicée, et que toute la démonstration y est rigoureusement renfermée ? Si la raison sert à quelque chose, elle sert manifestement et excellemment à nous démontrer l'existence et les attributs de

Que le glorieux et cher saint François de Sales ait été moliniste, je réponds *transeat*, ou même *concedo*, n'ayant ni le temps ni le désir de faire quelques distinctions possibles.

Mais une chose est inconstestable, c'est que saint François de Sales avoue, avee sa loyauté de saint, qu'il abandonne la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, spécialement sur la question de la prédestination, et reconnaît ainsi que saint Thomas est thomiste, et interprête fidèlement saint Augustin. Voyez le début de cette protestion que réédite M. Hamon : « Ad pedes B. Augustini et Thomæ provolutus,.. quanquam quæ scripsi non dubito vera. . si postea contrarium appareret (quod nunquam futurum existimo) ; imo si me damnatum (quod absit, Domine Jesu !) scirem voluntate quam in Deo ponit Thomas, etc. » *Vie de saint François de Sales*, l. I. ch. III. — Dès lors plus on accordera d'autorité en ces matières au suave Docteur, plus il sera certain que saint Augustin et saint Thomas n'ont rien admis de certaines doctrines modernes, et, si l'on veut opposer Docteur à Docteur, au point de l'autorité, il faudra choisir entre les premiers et le second, sous peine de se heurter à saint François de Sales.

Dieu, tels que nous venons de les indiquer.

Quelles nobles et saintes jouissances que celles de l'esprit qui veut approfondir ces vérités et leur enchaînement! Il ne nous a été possible que de signaler rapidement cette admirable et profonde doctrine, puissions-nous en avoir dit assez pour en montrer la supériorité!

7. Mais voici un champ nouveau qui s'ouvre devant nous! Dieu possède l'unité de nature: il possède aussi la Trinité des personnes.

Il semble qu'ici s'arrête la lumière qui nous a guidés dans nos explorations de l'essence divine; détrompons-nous. Sans doute ne connaissant Dieu que par les œuvres de l'action créatrice commune aux trois personnes, et propre à l'essence divine, nous ne pouvons trouver la preuve de la Trinité dans la création. Sans doute nous avons devant nous un mystère dont la révélation seule peut nous apporter le soupçon et la notion : avant tout il faut adorer ce qu'affirme clairement et certainement le Verbe de Dieu, son infaillible autorité. Néanmoins l'esprit de l'homme peut encore exercer ici son activité. Non seulement il devra étudier les titres qui renferment l'affirmation divine; non seulement il pourra et devra démontrer que notre croyance et l'affirmation divine ne supposent nulle contradiction, nulle absurdité, nulle assertion gratuite : cette œuvre sans doute serait déjà con-

sidérable ; mais il peut aller plus avant, et après avoir déblayé l'entrée, il peut, éclairé par la lumière d'en-haut, pénétrer dans le temple. Il n'ira pas jusqu'au « Saint des Saints » : mais il se fera sous son regard de si magnifiques reflets de la lointaine lumière ; et son intelligence découvrira dans ces nobles lueurs tant de belles et bienfaisantes vérités, de si vraisemblables analogies, qu'elle restera émerveillée, si elle est attentive.

Or ce travail est encore l'œuvre de la scolastique, et ce que nous trouverons de proportions, entre les mystères des trois personnes en Dieu et la nature de Dieu, se justifiera encore à l'aide de cette vérité : Dieu est « actus purissimus ». De cette vérité rayonnera donc ce que notre raison peut voir et entrevoir de l'unité de Dieu, des deux « processiones », des trois « personæ », des quatre « relationes », des cinq « notiones ».

Parce que la nature de Dieu est souverainement intellectuelle, il ne peut y avoir en lui d'autre « procession » que par une opération intelligible, et cette opération doit exister.

Dons il existe une première procession par l'intelligence, parce Dieu se représentant lui-même à lui-même, produira une Parole intérieure, un λόγος, le Verbe ; et ce sera une génération véritable, parce qu'il y aura « origo viventis a principio vivente conjucto, secundum similitudinem naturæ ».

Donc il existera une seconde procession par la volonté, puisque cette dernière suit nécessairement l'intelligence ; et Dieu se connaissant par son Verbe, se possèdera lui-même, bien qu'il n'y ait plus ici une génération, puisque cette procession ne se réalise plus « selon la ressemblance de nature (1) », mais plutôt « parce que la volonté a une certaine inclination vers la chose voulue (2) », et ainsi Dieu sera de nouveau en lui-même, « par mode d'esprit, comme ce qui est aimé dans celui qui aime (3) ».

En dehors de ces deux processions, nulle autre n'est possible, puisque dans une nature spirituelle, il ne peut y avoir que des opérations d'intellection et d'amour.

Donc il existera en Dieu quatre, et seulement quatre « relations » ; deux par rapport à l'opération de l'intelligence, deux par rapport à l'opération de la volonté. Le Verbe procède par génération, et à lui appartient ainsi la « filiation », qui suppose la « paternité » chez le principe dont il procède. L'Esprit procède par amour, c'est-à-dire, puisque la procession par amour n'a pas de noms propres, qu'il suppose la « spiration active » chez le principe dont il procède, et à lui appartient ce

(1) Secundum similitudinem naturæ.

(2) Ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam.

(3) Per modum spiritus, tanquam amatum in amante.

que le langage ordinaire nomme « spiratio passiva ».

Donc il existe en Dieu trois « personnes », et seulement trois personnes. La personne est substance indivisible de la créature rationnelle (1).

Or en Dieu, infiniment parfait, il ne saurait y avoir de procession que « per modum substantiæ » ; et en outre il ne peut y avoir que trois relations subsistantes, et réellement distinctes entre elles, capables par conséquent de justifier la personnalité. Il en résulte que la paternité et la filiation, réellement opposées entre elles, appartiennent à deux personnes distinctes : le Père et le Fils ; la paternité subsistante est la Personne du Père ; la filiation subsistante est la Personne du Fils. Il reste la spiration commune au Père et au Fils, qui sans être le principe d'une personnalité en eux, puisqu'elle ne renferme pas d'opposition, aura pour terme la relation substantielle de procession, qui lui est opposée, et cette dernière constituera la personne du Saint-Esprit.

Donc il existe en Dieu cinq « notions » ou caractères personnels ou distinctifs : l' « innascibilité », la « paternité », et la « spiration » (celle-ci communiquée au Fils), qui appartiennent au Père, la « filiation » qui appartient au Fils, avec la « spiration commune » ; et la

(1) Rationalis naturæ individua substantia.

« procession », qui désigne et distingue le Saint-Esprit.

De là tous les noms donnés aux personnes, et qui leur appartiennent en particulier ; de là toute la théologie chrétienne catholique sur la Trinité ; toute notre doctrine sur les personnes divines comparées à l'essence divine, aux propriétés, aux notions, et entre elles ; et enfin de là toute notre théologie sur la « mission » des personnes divines, qui s'explique selon leur ordre d'origine ; le Père qui n'est point envoyé, et qui envoie les deux autres personnes ; le Fils envoyé par le Père seul, et envoyant le Saint-Esprit, le Saint-Esprit envoyé par les deux autres Personnes.

Ici s'achève la démonstration de cette vérité qui constitue la première partie de notre proposition, ou l'antécédent de notre enthymème général, savoir qu'il existe un Etre infiniment parfait, parfait dans son Unité, parfait dans sa Trinité ; tel, en un mot, que nous le montre la double lumière de notre raison et la révélation (1).

Ou je me trompe complètement, ou les

(1) A propos de la Trinité, il nous est impossssible de ne pas conseiller avec toute l'insistance possible, de lire dans les *Actes du Concile de Florence*, ce qui concerne ce mystère. C'est le triomphe merveilleux de la scolastique. Fr. Giovanni da Montenegro apparaît là dans toute la splendeur de son savoir et de son génie, et l'on comprend pourquoi Raphael a mis son portrait dans la *Disputa* sous le nom de saint Thomas.

lignes de ce dessin sont réellement sublimes. Que sera-ce donc si nous achevons le tableau par l'étude et le complément du détail ? Mais ceci doit être l'œuvre particulière de chacun, puisque nous n'entreprenons pas un cours de théologie.

Toutes ces considérations se peuvent résumer ainsi : La création démontre invinciblement l'existence d'une « cause première, immobile » ou l'existence d'un « ens a se ».

Or l' « Ens a se » renferme toutes les perfections dans son essence une, et dans la Trinité de ses Personnes, telle que nous la manifeste la révélation.

Donc il existe un Etre infiniment parfait.

Arrivons à la première conséquence de notre proposition : L'Etre infiniment parfait communiquera ses perfections en dehors de lui dans et par les créatures.

CHAPITRE V

LA « PRIMA PARS »

(Suite)

Sommaire. — 1. Dieu, créateur de tout ce qui existe. — 2. Possibilité de la création « ab æterno ». — 3. Dieu, auteur de la variété des êtres. — 4. Les anges. — 5. Le monde matériel. — 6. L'homme : son être. — 7. La liberté humaine. — 8. L'objet de la liberté. — 9. La vraie liberté harmonise toute choses. — 10. La tolérance. — 11. Les droits de Dieu. — 12. Le gouvernement des choses créées. — 13. Conclusions pratiques.

1. Puisque nous sommes en veine de syllogisme, qu'on nous permette encore celui-ci, comme démonstration de la seconde partie de notre antécédent.

Il existe des être contingents, d'une nature diverse, et gouvernés avec une admirable sagesse.

Or, l'existence des êtres contingents, leur variété et leurs harmonies sont nécessairement l'œuvre de la cause suprême, ou de Dieu.

Donc c'est l'Etre parfait, c'est Dieu qui communique ainsi ses perfections en dehors de lui.

La majeure de notre syllogisme ne peut être mise en doute par personne de ceux qui croient leurs yeux. La science moderne contrôle et éclaire magnifiquement cette affirmation, dans tout le domaine du monde matériel.

Il faut observer pourtant que saint Thomas d'Aquin élargit la question, et qu'ici il n'invoque pas seulement la science expérimentale et la raison : il s'appuie encore sur la révélation, puisqu'il parle comme théologien, et considère comme admise sans difficulté telle affirmation, où l'intelligence humaine n'aurait par elle-même que de lointaines probabilités.

Telle est, par exemple, la doctrine sur l'existence et la nature des anges. Il envisage ce fait comme démontré et accepté, non moins indubitablement que l'existence de l'homme ou des astres.

La thèse de notre Docteur est donc d'une ampleur immense, et embrasse tout le monde créé, tel que nous le pouvons connaître à l'aide de toutes nos lumières.

Quand à la conclusion de l'argument, elle s'imposera manifestement et comme d'elle-même, une fois que nous aurons démontré notre mineure, sur laquelle repose toute l'importance de la preuve.

Voici comment saint Thomas la met dans tout son jour, en examinant à part la production, la variété et l'ordre des êtres.

Dieu est cause première. Donc il est cause efficiente des êtres, ne présupposant aucune cause matérielle à son œuvre ; il est cause exemplaire, et doit trouver en lui-même les idées qu'il réalise en dehors de lui, comme des rayons lointains de son être parfait ; il est cause finale, dernière, et il ne saurait trouver en dehors de lui un motif d'action. S'il en était autrement, il ne serait plus cause première adéquate de toutes choses.

Donc il a tout créé, c'est-à-dire, il a tout tiré du néant ; et lui seul peut créer, parce que dans l'hypothèse contraire il cesserait d'être premier principe de tous les êtres.

Donc de sa volonté dépendra l'heure où les êtres sortiront de leur néant, et sur ce point nous en devons croire ce qu'il nous dit en lui-même.

2. Ici, se présente une question célèbre, dont s'est préoccupé saint Thomas à diverses reprises, comme tous ceux qui ont pratiqué la philosophie ou l'histoire de la philosophie ; et sur laquelle nous nous permettons d'appeler un instant l'attention, sinon pour discuter la question, au moins pour en rappeler la signification. Ceci est nécessaire à notre époque de demi-métaphysique. La question est celle-ci : La raison peut-elle démontrer par elle-même que la création « ab æterno » est impossible ? Ceux qui ont voulu christianiser la philosophie païenne ont dû se poser

sérieusement ce problème, puisque cette philosophie soutenait plus ou moins la doctrine de l'éternité des créatures. N'allons pas trop loin sur ce point, dit saint Thomas, « de peur qu'en voulant démontrer les choses de la foi par des raisons insuffisantes on ne prête à rire aux incroyants qui s'imagineront que nous croyons les choses de la foi pour des motifs semblables(1) ». Avant cette observation d'une si profonde sagesse, saint Thomas avait donné la réponse négative, et affirmé que la raison ne peut pas démontrer par elle seule l'impossibilité de la création « ab æterno », sinon pour les êtres successifs, du moins pour les êtres permanents. Cette distinction est d'une importance souveraine, et nous est imposée par saint Thomas lui-même, dans le même passage : « On pourrait dire que le monde a été éternel, ou que du moins une créature a été éternelle, comme l'ange, sans que cela fût vrai de l'homme. Nous n'entendons pas demander universellement si une créature a existé de toute éternité (2) ».

Cette observation laisse toute leur valeur

(1) Ne forte aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridenti infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt, — Ia., q. 46, a, 2.

(2) Posset dicere aliquis quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua ereatura, ut angelus, non autem homo. Nos aatem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

aux arguments que la science moderne peut apporter pour démontrer l'origine récente du monde matériel. Saint Thomas ne parle pas d'un monde matériel en particulier, mais se demande si une création quelconque « ab æterno » est manifestement absurde. Jean de Saint Thomas, Dominique Soto, Goudin (1), et cent autres thomistes soutiennent l'affirmation du Docteur angélique dans le second sens, et non point dans le premier sens.

Il est même curieux que saint Thomas s'objecte l'argument tiré de l'histoire et de la géographie, qui nous montrent, dit-il, l'origine récente de certains peuples (2). Il y répond, en restant à son point de vue général, qu'un métaphysicien voit les choses par-dessus les accidents, et qu'une démonstration vraie se prend dans l'essence des choses.

Une autre observation non moins importante et que si saint Thomas affirme que l'absurdité de l'hypothèse n'est pas démontrée, il il n'en concède pas pour autant que les Péripatéticiens ou d'autres aient démontré l'existence « ab æterno », ni même la possibilité de l'existence « ab æterno » de l'univers, ou d'une créature quelconque. Saint Thomas en très sage philosophe, sait que l'intelligence, en face de certaines questions, doit se tenir à

(1) Nous renvoyons spécialement à la dissertation de ce dernier *Philos*, t. III, pp. 29-42, édit. Orvieto.

(2) *Loc. cit.* ad. 4m.

égale distance de la négation et de l'affirmation, et rester neutre, tant que des preuves ne seront pas venues motiver un jugement.

Dans son opuscule (1) sur cette question, saint Thomas ajoute que si la raison est pour ceux qui prétendent avoir démontré l'impossibilité d'une telle création, il est étrange que saint Augustin et les plus nobles philosophes n'aient pas vu cette impossibilité (2).

Chacun de nous lira saint Thomas et ses commentateurs, et nous serons du même avis, si nous posons la question avec la prudence convenable.

3. Poursuivons ! Dieu est cause première, infiniment parfaite de toutes choses.

Donc il sera cause encore de la vérité des êtres. Seul parfait, nulle créature ne pouvait l'imiter adéquatement, et il a multiplié les créatures afin que l'une pût représenter ce que l'autre ne pouvait reproduire.

Donc, Dieu ne sera pas la cause du mal, puisque le mal n'est pas autre chose que l'absence du bien ou de l'être qui est dû. L'être ne produit pas dans son œuvre ce qui est une diminution de son œuvre : sinon il y aura contradiction dans ses pensées.

Donc Dieu sera encore l'auteur de cette

(1) *Opusc.* XXVI.

(1) Mirum est quomodo Augustinus et nobilissimi philosophi non viderint hanc repugnantiam.

sublime hiérarchie des êtres : en haut les purs esprits, les anges ; en bas, le monde purement matériel ; entre deux, l'homme composé d'un corps et d'un esprit. Tout cela est grand, noble sublime : tout cela est encore l'œuvre du Principe de toutes choses.

Quelle gradation lente et harmonieuse : là-bas, toute voisine du néant, la matière que les scolastiques ont si bien appelée « première » et que la raison seule perçoit sous les formes variables qu'elle peut subir.

Puis vient la matière « seconde », notre monde purement matériel, avec ses forces, ses lois, ses harmonies mécaniques.

Plus haut s'offre l'être vivant : la plante qui se meut elle-même, mais ignore son mouvement et le terme de son mouvement ; la brute qui se meut, sent son mouvement, et n'en sait pas le terme : l'homme qui se meut de lui-même, sait son mouvement et en connaît la fin.

Plus haut enfin, entre Dieu et l'homme, s'élèvent les hiérarchies angéliques. Les anges sont des formes pures, non plus destinées à informer la matière, comme les formes inférieures, mais à subsister et à agir par elles-mêmes. La seule distinction réelle pour eux entre leur essence et leur existence, les sépare infiniment de la nature divine.

Telle est, dans son ensemble, l'œuvre de « Celui qui est » ; tel est le thème qu'étudie

attentivement et avec une incomparable profondeur le grand théologien philosophe. Il examine et scrute attentivement chaque détail, chaque différence dans cette variété harmonieuse de la création, et sans jamais perdre de vue cette vérité acquise, savoir que tant de beautés sont uniquement et nécessairement, pour employer une de ses expressions qui serait audacieuse chez d'autres, « une émanation de la divinité ».

4. Il commence par l'étude des anges et examine successivement leur nature, leur intelligence, leur volonté, leur création.

Partant de ce principe qu'ils sont des formes pures, placées entre Dieu et l'homme, il en déduit le magnifique traité, qui, selon quelques-uns, aurait mérité à saint Thomas son titre d'Angélique. Il s'empare des données que lui fournissent la Révélation et la Tradition, et en fait jaillir des torrents de lumière, sur l'immatérialité des anges, leur manière d'agir sur le monde matériel, leur mode de connaissance, la puissance de leur volonté, l'heure de leur création, les grâces qui leur furent prodiguées par la munificence divine, sur la chute et le châtiment des anges rebelles.

5. Saint Thomas arrive à la contemplation du monde matériel et nous explique magnifiquement le premier chapitre de la *Genèse*, distinguant entre la création et l'organisation du monde, indiquant l'œuvre de chaque jour,

et affirmant ce noble principe, vraiment digne du prudent Docteur, que dans le récit de la création, il faut distinguer ce qui est « dogma », comme la création œuvre de Dieu, le gouvernement de toutes choses par la Providence, etc., vérités que tous doivent admettre; le distinguer, disons-nous, de ce qui est « ad dogma », telle que la distinction ou la durée des jours ou époques, etc., vérités ou problèmes qui regardent les naturalistes plutôt que les théologiens, et sur lesquels on peut se prononcer en sens divers. Il nous donne lui-même un exemple de cette clairvoyante liberté d'esprit, lorsque, après avoir rapporté les différentes opinions sur le nombre, la longueur et les travaux des six jours, il ajoute que pour ne préjudicier à aucune opinion, il va répondre à toutes les raisons, montrant en ce fait si simple une saine indépendance dans les choses douteuses, et les exigences de son noble esprit, qui ne se donne à une opinion qu'en proportion des droits qu'il lui reconnaît.

D'autres théologiens nous auraient rendu un immense service, s'ils avaient su faire pratiquement cette distinction que fait saint Thomas ; et en particulier, ils ne nous auraient jamais créé la difficulté de Galilée. Chose à observer, ce sont les scholastiques subalternes qui se montrent plus grincheux, surtout dans les questions qui leur sont étrangères, et nous

en avons une preuve dans l'histoire même de Galilée.

En tête des vieilles éditions du *Saggatiore*, mais non pas dans les éditions que les modernes ont sciemment tronquées, se trouve la plus enthousiaste approbation qui ait jamais été donnée à un livre (1): or, cette approbation est l'œuvre du P. Riccardi, plus tard maître du S. Palais, et célèbre thomiste en son temps, surnommé « il Padre mostro »,

(1) On n'a pas assez remarqué ce document dans la discussion sur la cause de Galilée ; surtout on n'a pas observé que les adversaires le suppriment. Le voici : « Ho letto per ordine del Reverendissimo Padre Maestro del Sacro Palazzo questa opera del *Saggiatore*, et oltre che io non ci trovo cosa veruna disdicevole a' boni costumi, non che si dilunghi dalla verità sopranaturale di nostra fede, ci ho avvertite tante belle considerazioni appartenenti alla filosofia nostrale, che io non credo che l' nostro secolo sia per gloriarsi nei futuri di erede solamente delle fatiche dei passati-filosofi, ma d'inventore di molti secreti della natura, che eglino non poterono scoprire, merce della sottile e soda speculazione dell' autore, nel cui tempo mi reputo felice d'esser nato, quando uon più con la stadera e alla grossa, ma con saggiuoli si delicati, si bilancia l' oro della verità.

« Nel collegio di S. Thommaso sopra la Minerva, in Roma, 2 di febraro, 1623. Fr. Nicolo Ricardi.

« Imprimatur: fr. Dominicus Paulaccius, Magister Sacri Apostolici Palatii et Socius R^mi P. Fr. Nicolai Rodulphi. »

Le *Saggiatore* était une réponse aux objections du P. Grassi, et contenait en même temps le fameux système. Quel dommage que tous n'aient pas envisagé alors la question aussi largement que les trois maîtres du S. Palais les PP. Paulacci, Riccardi, Maculano, pour ne pas citer d'autres noms !

à cause de son grand corps et de son grand esprit.

Sur ces questions, saint Thomas accepte généralement, avec leurs probabilités et incertitudes, les théories admises à son époque. Il était simplement théologien. Gardons-nous toutefois de supposer qu'il ait tout accepté à l'aveugle : sa critique est parfois terrible. Il ne songe pas à créer des théories : mais il ne permet pas qu'on donne comme certain ce qui est pure hypothèse. Gardons-nous de croire que tout est à négliger dans ses aperçus. Si nous savions traduire en langue moderne un grand nombre des données scientifiques du saint Docteur, répandues dans toutes ses œuvres, on y trouverait des notions très importantes pour la science et pour l'histoire de la science. Il nous arriverait souvent de constater que les plus naïfs, même au sujet de la science moderne, ne sont pas ceux que l'on pense. Il est dans les commentaires de saint Thomas sur Aristode telle série d'arguments pour démontrer que la terre est ronde, auxquels on n'a rien de mieux à ajouter, même comme données d'observations simples et profondes.

Bref, nous croyons qu'il reste à faire pour saint Thomas ce que Humbold, Blainville, Pouchet et d'autres ont fait pour Albert-le-Grand : chercher quelle fut l'étendue des

connaissances de saint Thomas en fait de sciences physiques et naturelles. Chez lui encore on découvrira un savoir étonnant, même dans ce domaine : on peut y découvrir spécialement un traité de géométrie, et les éléments d'une excellente physique (1). De grâce, n'en croyons pas les affirmations absolues et ignorantes de ceux qui s'imaginent avoir tout découvert dans les sciences modernes. Sans doute on a pénétré une infinité de questions depuis le moyen âge, et nul moins que nous n'est disposé à méconnaître cette gloire de notre époque : nous possédons plus de détails, nous avons fait plus d'applications spéciales de nos aïeux ; mais dans les grandes données de la science, pour les principes généraux, et en particulier pour ce qui regarde la nécessité admise de l'observation pour les sciences physiques, nous sommes moins supérieurs que nous ne l'imaginons souvent.

6. Après avoir traité du monde spirituel ou angélique et du monde purement matériel, saint Thomas en arrive à l'étude de l'homme, qui tient le milieu entre les deux, puisqu'il est composé de l'un et de l'autre.

Comme théologien, il parle avant tout de

(1) Le Dr Liverani a publié jadis dans la *Scienza italiana* une série d'excellents articles, pour constater l'harmonie entre les grands principes scolastiques et les sciences modernes. Il les résume en ce moment dans la *Favilla* de Palerme.

l'âme, puis du corps dans ses rapports avec l'âme.

Dans l'âme, il considère sa nature, ses facultés, ses opérations.

A propos de la nature de l'âme, il étudie son immatérialité et son union avec le corps : double question d'une souveraine importance, traitée par saint Thomas avec une perspicacité incomparable. Nous n'avons pas le loisir d'entrer dans le détail, spécialement au sujet de la seconde question, encore si discutée aujourd'hui.

Comprenons ce que la scolastique entend par « matière première » et « forme substantielle » ; tâchons de dépasser les limites de l'imagination ; rappelons-nous que l'âme donne au corps d'être en même temps et ce corps et ce corps humain, bien des difficultés disparaîtront, et en particulier on ne sera plus tenté de nous reprocher que nous supprimons le corps, comme le prétendent encore quelques docteurs en médecine, qui ne sont malheureusement pas docteurs en philosophie scolastique et en théologie.

Nous comprendrons aussi pourquoi et comment le Concile de Vienne pouvait s'exprimer ainsi : « Toute doctrine ou proposition affirmant témérairement même sous forme dubitative que la substance de l'âme raisonnable ou intellective n'est pas vraiment et par elle-même la forme du corps humain, est réprou-

vée par nous comme erronnée et ennemie de la vérité catholique, ainsi l'approuvant le sacré concile, définissant que tous ceux qui à l'avenir oseront affirmer, défendre ou soutenir avec pertinacité que l'âme raisonnable ou intellective n'est pas la forme du corps humain par elle-même et essentiellement, doivent être regardés comme hérétiques. » (1) Le V[me] Concile de Latran en 1515, sess. VIII, et Pie IX dans ses Lettres de 1857, à l'archevêque de Cologne, ont confirmé la même doctrine.

C'est le seul enseignement qui explique suffisamment l'unité de l'homme, et l'influence qu'exercent l'un sur l'autre le corps et l'âme.

Il n'est pas pour la science de l'homme une doctrine plus importante que celle dont nous venons de parler. On ne saurait nier un immense progrès de constatation dans l'anthropologie. Des phénomènes ont été mieux vus et sont admis ; on observe plus attentivement que jamais les rapports intimes qui existent entre le corps et l'âme, plusieurs en ont conclu à l'identité de l'âme et du corps. Ceux qui

(1) « Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis aut intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ fidei inimicam, sacro approbante Concilio, reprobamus, definientes ut quisquam deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam ha.hæreticus sit censendus. »

voudront réfléchir, se persuaderont que la doctrine affirmée et prouvée par saint Thomas est l'unique explication possible et scientifique de tous ces phénomènes. Nous renvoyons pour la métaphysique de la question au *De pluralitate formarum* de saint Thomas avec les commentaires du P. Cornoldi, et au *Composto umano* du P. Liberatore ; et ne pouvant entrer dans de plus amples détails, nous nous contenterons, afin d'exciter quelque saine curiosité, s'il en existe par rapport à ces questions, d'affirmer qu'on n'expliquera jamais le jeu de notre intelligence, le rôle de l'imagination, l'influence des passions, les victoires des sens sur la raison, et leur soumission possible à cette dernière ; les phénomènes de l'extase, de la folie, de certaines maladies, d'une difficulté dans le travail intellectuel en telles circonstances, etc., etc., si l'on n'admet la thèse que nous avons rappelée.

Le Docteur Angélique nous parle des facultés de l'âme humaine. Après avoir justifié l'existence des facultés dans l'âme par ce fait que l'âme, si elle était agissante par son essence elle-même immédiatement, agirait sans cesse ; rappelé que les facultés se doivent diversifier selon les actes et les objets, et qu'il faut reconnaître trois vies dans l'homme, ayant leur principe dans l'âme elle-même ; après avoir enfin ajouté quelques considérations sur la vie sensitive dans l'homme, il arrive à par-

ler spécialement de la vie intellective et appétitive.

7. Rien n'égale la profondeur de cette analyse, où tout est dit avec une clarté et une sobriété sans exemple. Il parle plus longuement encore de la volonté que de l'intelligence.

Malgré la nécessité où nous sommes de courir sur ces sommets, nous croyons devoir nous arrêter un instant sur la doctrine de saint Thomas relative au libre arbitre. La question reviendra en morale : abordons-la en métaphysique, dussions-nous empiéter sur une thèse à venir. C'est le Pape Léon XIII qui nous y convie dans sa Bulle *Aeterni Patris* : « Tout ce que Thomas d'Aquin nous dit sur la notion vraie de la liberté qui en nos temps passe à la licence, de l'origine divine de toute autorité, des lois, de leur force obligatoire.., offre une grande et invincible solidité pour renverser tous ces principes du nouveau droit qui apparaissent comme périlleux pour l'ordre et le salut de la société (1) ».

D'après la doctrine de saint Thomas, qui doit être celle de tous, le principe premier de la liberté est l'intelligence. Aristote définit

(1) Quæ enim de germana ratione libertatis, hoc tempore in licentiam abeuntis, de divina cujuslibet auctoritatis origine, de legibus earumque vi... a Thoma disputantur, maximum atque invictum robur habent ad evertenda ea juris novi principia, quæ pacato rerum ordini et publicæ saluti periculosa esse dignoscuntur.

l'acte de la volonté en général ce dont le principe est intrinsèque, avec connaissance de la fin (1) ». Et en effet, dit l'Angélique Docteur, dans la question où nous sommes arrivé : « Certains êtres agissent sans juger... comme tous les êtres qui manquent de connaissance. D'autres agissent en jugeant, mais sans liberté, et tels sont les animaux... Mais l'homme agit avec jugement, parce que, par la faculté de connaître, il juge ce qu'il faut fuir ou rechercher. Mais parce que ce jugement ne procède pas de l'instinct de la nature, s'il s'agit d'une action en particulier, mais d'une certaine comparaison de l'œuvre de la raison, l'homme agit en jugeant librement, dès qu'il peut se porter en sens divers. La raison en effet, peut, dans les choses contingentes, se porter à des conclusions opposées, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et les instigations de la rhétorique. Or les actes en particulier sont des choses contingentes. Le jugement de la raison pourra donc en ces choses se porter en sens opposé, et ne reste pas déterminé à un seul objet. Il faut donc que l'hom-

(1) Cujus principium est ab intrinseco cum cognitione finis. — *III Ethic.*, c. 1. Le P. Goudin, dans le IVme volume de sa *Philosophie*, a écrit un magnifique traité *De Voluntario* et *De Praemotione physica*, auquel nous renvoyons instamment.

me ait le libre arbitre par là même qu'il a la raison (1) ».

L'acte libre doit également son caractère à la nature raisonnable de l'homme : « Le propre du libre arbitre, c'est l'élection. Nous disons en effet que nous avons le libre arbitre lorsque nous pouvons accepter l'un et refuser l'autre: ce qui est une élection : il faut donc estimer la nature du libre arbitre d'après l'élection. Or à l'élection concourent deux éléments : l'un de la part de la faculté de connaître, l'autre de la part de la faculté de vouloir. Du côté de la faculté de connaître il faut le conseil par lequel on juge ce qu'il convient de préférer ; du côté de la faculté de vouloir, il faut l'acceptation de ce que le conseil indique (2) ». Sans doute la liberté réside dans la

(1) Quædam agunt absque judicio... sicut... omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judidio, sed non libero, sicut animalia bruta... Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu, in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet vim ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia. Et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est. — 1ᴬ, q. 83, a. 1.

(2) Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere : et ideo naturam liberi

volonté, mais son principe est dans la nature intellectuelle de l'homme, qui par elle s'élève au-dessus du contingent, le domine, et peut ainsi l'accepter ou le refuser.

C'est grâce à son intelligence que l'homme n'est déterminé ni subjectivement ni objectivement à certains actes contingents, et peut dès lors les accomplir librement.

La raison et l'exercice de la raison sont donc la source de la faculté et des actes libres, et la liberté ne peut exister que dans la mesure même de la raison.

La brute ne possède pas la liberté, pas même en puissance, parce qu'elle ne possède pas la raison.

L'insensé possède la liberté à l'état latent, mais n'en possède pas l'exercice, parce qu'il n'a pas l'usage de la raison.

Celui-là seul qui possède la raison, et l'exercice normal de la raison, possède la liberté et accomplit des actes libres et humains.

Et ce qui est vrai pour la liberté physique est vrai pour la liberté morale, puisqu'elles dépendent si étroitement l'une de l'autre, qu'elles s'accompagnent toujours et néces-

arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte autem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum : ex parte autem appetitivæ, requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur. — 1a, q. 83, a. 3.

sairement; il n'y a pas de liberté morale sans liberté physique (inutile d'observer que nous prenons ce dernier terme dans le sens philosophique), et il n'y a pas de liberté physique qui n'appelle la liberté morale.

On sait que saint Thomas, avec une logique inflexible, n'admet pas la possibilité d'un acte humain qui soit indifférent en particulier au point de vue moral.

La limpidité de l'intelligence est donc la mesure de la moralité. Si tous les théologiens sont d'accord que l'ignorance, l'erreur, la crainte, certaines passions, la violence, etc., diminuent et suppriment la responsabilité, c'est parce qu'elles diminuent ou suppriment la liberté; et elles diminuent ou suppriment la liberté, parce que, disent-ils invariablement, quand ils font mieux que de la casuistique séparée et exclusive, la raison n'a pas eu sa libre activité.

Les scolastiques ont analysé avec une finesse et une perspicacité incomparables les douze actes humains, six du côté de la volonté, six du côté de l'intelligence, implicitement compris dans l'acte d'élection que vient de nous décrire saint Thomas d'Aquin. Il faut les lire pour comprendre plus clairement l'admirable jeu de notre liberté, et s'expliquer comment il peut être entravé ou arrêté.

Pour le moment nous n'avons besoin que de cette vérité incontestable, que l'intelli-

gence clairvoyante est le principe de la liberté et de son exercice actuel.

Il en résulte nécessairement que tout ce qui entravera l'intelligence, entravera la liberté ; tout ce qui facilitera la raison, facilitera la liberté.

L'ignorance est donc l'ennemie de la liberté, l'erreur est donc l'ennemie de la liberté, puisqu'elles sont les ennemies de la raison.

Les passions déchaînées, la crainte sont donc les ennemies de la liberté, puisqu'elles obscurcissent la raison.

Il serait facile d'aborder les détails, s'il était nécessaire. Nous n'ajoutons qu'un mot, nous réservant d'entrer un jour dans de plus intimes considérations (1).

8. Le pratique est l'objet de la liberté, et dans la sphère du pratique nous comprenons l'usage de l'intelligence. Or l'homme qui veut agir en être raisonnable, doit connaître deux choses : la fin pour laquelle il agit, et le rapport de ses œuvres à cette fin.

Il est animal raisonnable, disions-nous, précisément parce qu'il sait la fin de ses œuvres ou de son activité.

Pour le même motif, il doit connaître le rapport de ses œuvres à la fin qu'il poursuit.

Si sa raison se trompe sur l'une de ces ques-

(1) Nous renvoyons à Billuart, *Summa*, edit. Lequette, vol. II, p. 262.

tions, ce sera une faiblesse ; si elle ne s'en préoccupe point, ce sera une insanité. Elle sera dans toute la noblesse de son rôle, quand elle verra la fin à poursuivre, telle qu'elle est réellement, avec sa nécessité absolue ou hypothétique ; et les moyens dans leur connexion avec la fin : c'est-à-dire utiles ou indispensables à la fin.

De même donc qu'il ne saurait appartenir à la saine raison de voir les choses, et spécialement les choses pratiques, en dehors de leur réalité, de même il ne peut appartenir à la saine liberté d'agir en dehors de la fin et des moyens qui y conduisent exclusivement. Quand il y aura erreur ou ignorance dans la raison, dans la raison pratique, il y aura diminution et abaissement dans la liberté, puisque la liberté dépend de la raison.

La liberté exige la connaissance vraie de la fin, la connaissance vraie des moyens, et la mise en œuvre de ces derniers.

Une fin, comme telle, et surtout celle que Dieu a déterminée, s'impose d'elle-même, et ne peut être actuellement l'objet du choix libre, à moins qu'elle ne soit considérée comme moyen par rapport à une fin supérieure. Elle doit néanmoins être connue dans toute sa vérité, puisque la connaissance des moyens dépend de la connaissance de la fin.

La liberté exige la connaissance des moyens comme tels, c'est-à-dire, dans leur rapport

avec la fin. Elle exige aussi l'élection et le choix pratique de ces moyens : s'il en était diversement, nous ne serions plus dans le pratique, et ici encore l'erreur ou la négligence ne peuvent être une prérogative de la liberté. Par exemple, un homme se trouve en face de deux biens : l'observation du précepte dominical et un repos plus prolongé, et il donne à ce dernier la préférence, jugeant que pratiquement « hic et nunc » il vaut mieux pour lui de se reposer que de se rendre à l'église. Cet homme en transgressant son devoir se trompe pratiquement et volontairement : aussi l'Ecriture appelle-t-elle souvent le péché du nom de « mensonge », et saint Thomas nous prouve-t-il que la base de tout péché est une erreur.

C'est donc à bien juste titre que saint Thomas définit le libre arbitre en ces termes : « La faculté de choisir entre les moyens en vue de la fin (1) » et l'acte libre : « Le choix des moyens en vue de la fin (2). » Cette définition de la liberté est la plus belle qui ait été donnée; elle est en particulier la condamnation formelle du libéralisme, qui la nie, au moins implicitement et fait tout pour empêcher l'homme de voir clairement la fin qu'il doit poursuivre, et les moyens qu'il doit mettre en œuvre, et de choi-

(1) Facultas electiva mediorum, servato ordine finis.

(2) Electio mediorum servato ordine finis.

sir pratiquement ces derniers pour la conquête de la fin.

Et quelles magnifiques considérations on pourrait ajouter encore !

9. Faisons remarquer au moins cette autre conséquence : que la définition donnée par saint Thomas harmonise merveilleusement toutes choses dans le monde de l'activité humaine. Il suffira de se rappeler quelles fins diverses doivent poursuivre l'individu, la famille, la société civile, la société religieuse ; de constater que ces fins diverses atteignent l'individu considéré ou comme personne privée, ou comme membre des trois sociétés domestique, civile et religieuse, sans que rien ne se heurte, si ce n'est accidentellement et par la faute de l'homme ; il suffira, dis-je, de nous rappeler ces vérités, pour deviner à l'instant les rapports généraux qui doivent les harmoniser entre elles. En haut la fin suprême ou religieuse ; au second rang le bien de la société civile ; puis le bien de de la famille, enfin le bien de l'individu. Si on regarde attentivement, aucune de ces fins ne saurait nuire à l'autre, par elle-même pourvu qu'elle se borne à réclamer l'emploi des moyens qui lui sont propres. Il y aura usurpation et tyrannie en haut toutes les fois qu'on exigera en faveur d'une fin ce qui n'est pas un moyen nécessaire ; et il y aura révolution en-bas, toutes les fois qu'un subordonné refusera un moyen nécessaire. Il y a

tyrannie, quand le souverain dit : « l'Etat c'est moi » ; et lorsque le subordonné ou chaque individu dit à sa façon : « l'Etat c'est moi », il y a révolution ou anarchie.

Ces diverses fins sont distinctes, et en même temps elles sont subordonnées. Par suite chacune d'elles, bien qu'indépendante dans sa sphère, devra respecter les droits des autres fins.

Si donc un souverain temporel empêche le souverain spirituel de poursuivre sa fin, ce dernier aura le droit de châtier le despote, « ratione delicti ». Le souverain spirituel pourra aussi demander, non seulement comme un service, mais comme un droit véritable, aide et secours contre des ennemis en armes ; de même que le souverain temporel peut demander des sacrifices à la famille, et la famille à l'individu. Si l'union entre ces divers pouvoirs est assez intime pour que, non content du simple devoir, chacun y mette de la condescendance ou de la générosité, ce sera un idéal, très rarement réalisé, et toujours désirable, bien qu'il se présente ici, comme en toutes choses humaines, des périls de conflits.

En un mot, l'individu et les sociétés ont droit à la liberté, c'est-à-dire au choix facile des moyens qui doivent guider à la fin poursuivie : « Electio mediorum servato ordine finis. »

Quelles richesses doctrinales dans une seule définition bien faite !

10. Mais il en est donc fait de la tolérance, nous dira-t-on ?

Nous distinguons deux sortes de tolérances. L'une peut avoir pour objet une erreur douteuse ou un mal douteux. Dans ce cas nous la réclamons au nom de la liberté, parce que le doute suppose alors une vérité ou un bien possibles; et dans ce cas notre raison n'éprouve nulle répugnance à admettre sans restriction l'axiome de saint Augustin : « Dans les choses douteuses, il y a la liberté (1). » Nous pourrions ajouter que cette tolérance est plutôt une liberté qu'une tolérance, puisqu'on peut la réclamer au nom de la vérité possible.

La tolérance pourrait avoir encore pour objet une erreur ou mal certains. Alors, nous pourrions la réclamer, mais non plus au nom de la liberté. Nous pourrions la revendiquer pour d'autres motifs, par exemple le désir d'éviter un mal plus grand, ce qui est un bien véritable, l'espérance d'un résultat heureux obtenu par plus de longanimité, etc.

Dans les deux cas nous professons pour notre compte un grand amour de la tolérance, et nous estimons que l'Eglise l'a pratiquée jusqu'aux limites extrêmes.

Dans le premier cas, elle est toujours un devoir. Et nous parlons ici de la tolérance

(1) « In dubiis libertas. »

religieuse elle-même s'exerçant dans son domaine.

Dans le second cas elle pourra être une concession de bienveillance et de charité ; elle pourra même être un devoir rigoureux. Lorsque par exemple la rigueur produirait un mal notablement plus grand que la tolérance, nous savons, par la plus élémentaire des théologies morales, qu' « entre deux maux il faut choisir le moindre » ; et, pour dire toute notre pensée, il y a parfois beaucoup d'orthodoxie et d'honnêteté dans ce qu'on a nommé l' « hérésie du moindre mal ». Il faudrait s'entendre.

La liberté n'a rien de commun avec la licence, et ne se réclame en aucune façon d'une origine vulgaire. Elle vient des cieux : c'est le Verbe Divin qui rayonne la liberté : « La liberté vous délivrera » (1).

La doctrine thomiste est la meilleure arme, ou mieux, le meilleur remède contre le faux libéralisme.

Un théologien antithomiste et soi-disant libéral écrivit naguère (2) de longs articles pour démontrer que la doctrine thomiste ne favorise pas son libéralisme.

(1) « Veritas liberabit vos. » — Une telle doctrine nous explique comment la loi raisonnable, loin d'être opposée à la liberté, lui est au contraire merveilleusement favorable. Il faudra revenir à cette notion un jour.

(2) Quand nous écrivions ceci, un religieux connu venait de publier des articles en ce sens.

Un théologien thomiste (3) a prouvé à son tour que saint Thomas a depuis longtemps condamné ces théories hybrides. Tous deux ont raison.

Le thomisme reconnait avant tout les droits de Dieu, et ne diminue en rien son action.

Dans la prédestination, la grâce, l'inspiration des Ecritures, l'efficacité des Sacrements, etc., il fait à Dieu la part plus grande, ou plutôt la part totale, de même qu'il la fait totale à la créature, dans un ordre différent.

Pour l'homme, en particulier, il admet que son « agir » n'est pas simplement « partiellement de Dieu, partiellement de l'homme », mais « tout entier de Dieu, tout entier de l'homme (4). » L'homme est libre parce qu'il est intelligent : ce qui n'empêche point que Dieu ne soit la cause suprême de l'acte libre.

« Le libre arbitre est la cause de son mouvement, parce que l'homme par son libre arbitre se meut soi-même à l'action. Il n'est pourtant pas de l'essence de la liberté que

(1) M. Constantin Schæzler, *D. Thomas contra Liberalismum*, Rome, 1874.

(2) « Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat : sed totus ab utroque secundum alium et alium modum. » *Cont. Gent.*, lib. III, c. 70.

C'est pour ce motif sans doute qu'en morale l'école thomiste a généralement pris parti pour l'austérité des « droits de Dieu » contre certains « droits de l'homme ».

l'être libre soit sa première cause, non plus qu'il n'est nécessaire que ce qui est cause d'une autre chose soit sa cause première. Dieu est la première cause qui meut et les causes naturelles et les causes volontaires; et de même qu'en mouvant les causes naturelles il ne fait pas que leurs actes ne soient pas naturels, de même, en mouvant les causes volontaires, il ne fait pas que leurs actes ne soient pas volontaires, mais c'est lui plutôt qui fait qu'ils soient volontaires, car il opère en chaque être selon les propriétés de cet être (1). »

Ces profondes et limpides paroles, qui résument toute la doctrine thomiste sur l'action de Dieu par rapport aux créatures libres, sont à elles seules une réfutation du faux libéralisme. Elles rappellent cette vérité que Dieu en faisant que nos actes soient libres sous son action, montre par le fait que la liberté est essentiellement pour le bien. Sans doute elle aura des défaillances, et quand l'homme fera

(1) « Liberum arbitrium est causa sui motus, dit saint Thomas, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. — 1a, q. 83, a. 1, 3m.

le mal, il sera responsable : mais cet abus prouvera seulement l'existence de la liberté dont l'homme aura abusé, comme le péché prouve la possibilité et le devoir de la vertu, comme la folie prouve que l'homme est un être raisonnable. L'homme en faisant le mal, a donné son consentement à un bien inférieur, tandis qu'il devait le donner à un bien meilleur : c'est la preuve de sa liberté; il l'a fait malgré les lois de sa liberté : c'est l'abus qu'il a commis. Dieu prête son concours à l'entité bonne de l'acte (car en tout acte il y a un élément de bien, et il lui donne sa liberté : il n'est pour rien dans la déviation ou la faiblesse qui a produit le péché, de même qu'il n'est pas cause des langueurs de l'arbre veilli.

Il faut lire sur ces vérités le *Traité du libre arbitre de Bossuet*, qui était, raconte l'abbé Ledieu, un grand admirateur du Dominicain Thomas de Lémos, et se montre, sur ce point, fidèle à la pensée de saint Thomas (1).

(1) Faut-il répéter ici, après tant d'autres, la réponse si simple et si péremptoire, à opposer à cette fastidieuse et misérable objection, que l'on réimprimait naguère en Allemagne, et qui fait du bruit parmi les novices de la Théologie, savoir que saint Thomas n'a jamais employé le mot « prémotion », ni « prédétermination », deux mots absolument synonymes dans le langage thomistique, et que par conséquent il n'a jamais enseigné la chose elle-même ?

On peut répondre, et péremptoirement :

a) L'objection est un sophisme, puisqu'on peut très

Qu'il nous soit permis de citer sur cette question toujours actuelle, et comme réfutation de certaines difficultés sans cesse répétées, les paroles du P. Réginald, que nous avons nom-

bien enseigner d'abord une doctrine que l'on résume plus tard dans un mot technique. Voudrait-on prétendre que les vérités exprimées par les mots « transsubstantiation, consubstantiel, purgatoire », etc., n'ont pas été enseignées avant l'existence de ces expressions ?

b) Entre philosophes, on ne dispute pas sur des mots : qu'on reconnaisse en Dieu une action réelle et positive, que pour ce motif on appelle « physique », qui précèdera sinon en durée du moins par nature, l'action de la créature, et qu'ainsi nous appelons « prémotion », et nous sacrifierons le mot. Nous renvoyons sur ce point à un chapitre plus loyal et plus sérieux de la *Filosofia Scolastica* du P. Cornoldi. C'est la leçon LXXXII[me] dans la IV[e] édit. italienne.

c) Il est faux que saint Thomas n'ait jamais employé ces deux mots, et il faut ou une singulière inadvertance ou une singulière mauvaise foi pour le nier encore, après que si souvent on a donné les preuves du contraire. N'eussions-nous que le passage cité plus haut, dans lequel saint Thomas appelle Dieu « prima causa movens » de nos actes libres, n'avons-nous pas le « præmotio » ? Et saint Thomas dans son *Quodl.* XII, art. 4, n'a-t-il pas écrit : « Alii reducunt omnia hæc (les faits contingents) in causam supracœlestem, scil. in Providentiam Dei, a qua omnia sunt « prædeterminata » et ordinata, et secundum istos fatum erit quidem effectus Providentiæ, quia Providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum, prout est in mente divina : factum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus ? »

d) Au surplus, quiconque possède la plus élémentaire notion des noms de cause et d'effet, selon saint Thomas, sait que la cause précéde son effet, et la prémotion morale est aussi réelle en Philosophie que la prémotion physique.

mé plus haut : « La liberté, soit le libre arbitre, d'après saint Thomas, 1[a] q. 62, à 8, 3[ne], est la faculté de choisir, en vue de la fin. Et ceci comprend deux choses : d'abord la faculté de choisir, ensuite l'ordre en vue d'une fin ; deux éléments sont donc contenus dans la liberté :

Puis ne confondons pas la prédétermination « active » avec la predétermination « passive ».

Quand on a ouvert les Œuvres de saint Thomas, et spécialement la *Somme*, quand on l'a entendu nous répéter sans cesse que Dieu est la première cause de nos actes libres, et qu'il les fait libres, on ne comprend plus même la possibilité de telles objections au sujet de la pensée de saint Thomas.

Qu'on attaque saint Thomas, on le concevra : on ne comprend pas qu'on trouve antithomiste celui qui a écrit les paroles citées, et encore des paroles comme celles-ci : « Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. » *Sum.*, 1. 2[ae], q, 109, a. 1. « Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ » *Ibid.*, a. 9.

On peut consulter à ce sujet le *Thomisme et Molinisme* du P. Gayraud : Toulouse, 1889, 1890, 1892.

Le *Catéchisme du Concile de Trente*, I P. n. 2 a, expose aussi la même doctrine : « Non solum Deus universa quæ sunt providentia sua tuetur, atque administrat, verum etiam quæ moventur aut aliquid agunt, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis causarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertingat. »

Dieu atteint les actions libres, et elles sont libres non point parce qu'il ne les atteint pas, mais parce qu'il les atteint. Et il doit les atteindre parce qu'il est le principe de tout être, de toute perfection, de toute activité ; parce qu'il sait tout, etc.

On peut résumer toute la doctrine thomistique sur ce

l'un est essentiel et intrinsèque, c'est la faculté ou puissance qui produit elle-même l'acte électif ; l'autre est comme connoté et en quelques sortes extrinsèque : c'est l'ordre en vue de la fin. Bien qu'en effet dans tout choix de moyen, soit contenue une ordination à une fin, celle-ci est toutefois un élément intrinsèque et connoté, et sous ce rapport un élément extrinsèque est renfermé dans le choix du moyen. Mais parce que toute fin est un bien, indubitablement celui qui tend à un mal, qui est réel, quoique bien en apparence, et qui en ce sens choisit un moyen, il a indubitablement la faculté de choisir, mais tronquée, mutilée, défectueuse. Qui donc croira que l'acte de vision sera ce qu'il doit être, s'il voit en couleur verte ce qui est d'une autre couleur ? Ne faut-il pas dire plutôt qu'il y a là une vision, mais non la perception ? Il en est parfaitement ainsi de celui qui choisit un moyen en vue d'une fin mauvaise : il a la faculté du

point dans le raisonnement suivant, emprunté plus ou moins aux anciens Thomistes :

Toute cause prévient son effet sans l'entraver :

Or Dieu est cause de toute entité existante en dehors de lui :

Donc il prévient toute entité sans l'entraver :

Or la liberté et l'acte libre sont des entités :

Donc....

Ajoutons que, selon saint Thomas, il n'y a pas de Théodicée, ni même d'Anthropologie possible, si l'on n'admet cette notion de la liberté. Cf. Goudin, *De Præmotione*, à la fin de sa *Philosophie*.

choix, et par suite la liberté, mais diminuée quant à la vraie liberté dans la mesure où elle s'écarte de l'intention droite d'un bien vrai (1).

(1) Libertas, sive liberum arbitrium, juxta *D. Th.* I. p. 62, a. 8, ad. 3., est vis electiva, servato ordine finis : et hæc ratio duo complectitur, nimirum vim electivam et ordinem ad finem ; hinc fit ut duo quædam in notione libertatis intelligantur : alterum tanquam essentiale atque intrinsecum, ipsa scil. facultas, sive potentia, qua ipse actus electionis elicitur ; alterum tanquam connotatum, et ratione quadam extrinsecum, ille videlicet ordo ad finem. Quamvis enim in omni medii electione ordo ad finem aliquem includatur, ipse tamen finis extrinsecum quippiam est et connotatum : ex hoc igitur capite, aliquid veluti extraneum in ipsa medii electione involvitur. Quia vero finis omnis bonum quoddam est, indubitanter qui malum, quod vere hujusmodi est, licet sit apparens bonum, intendit, atque ad hoc medium diligit, habet ille quidem electionem, sed mancam, mutilam, deficientem. Quis enim veram crediderit operationem visus, qui viridem, ubi alter est, colorem percipiat ? An non potius dixerit illum videre quidem, sed non percipere? Ita prorsus in eo, qui medium eligit ad finem malum : habet quidem ille vim electivam atque adeo libertatem, sed quæ a vera libertatis ratione in tantum deficiat, quantum ab ipsa veri boni recta intentione declinat. Etsi vero totum illud quod physicum est in ipsa vi electiva in hujusmodi ad malum finem electione reperire sit, quia nihilominus electio ipsa quidpiam morale, ordinem nimirum ad finem involvit, ubi ordo ille ad pravum finem dirigitur, etiam nonnihil de ipsa electionis perfecta ratione detrahitur ; minus liber est qui eligendo a vero fine deviat, quam is qui dum eligit ab ipso recti finiordine declinare non potest. Unde sanctissimus Præceptor ibidem inquit : « Major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus. » Quamvis hæc verissima sint, nec nisi a cæcutientibus aut protervis negari possint, majoris tamen clarita-

Nous n'ajoutons rien à la clarté de ces paroles, et nous passons enfin, après cette digression prolongée, mais assurément opportune, durant laquelle d'ailleurs nous ne nous sommes pas éloigné un instant de notre principe, que Dieu, comme cause première, doit être réellement la source de toute perfection, et spécialement de cette perfection excellente qui est l'acte libre, tandis que la créature, comme cause seconde, doit naturellement et nécessairement dépendre de la cause première, non seulement dans son être, mais encore dans son agir; après cette digression, disons-nous, nous poursuivons notre course à travers ce domaine si vaste et si riche.

11. Le Docteur Angélique, après ses admirables études sur le mode, l'ordre, l'objet de la connaissance humaine (1), dans l'âme qui informe le corps et dans l'âme séparée, sur l'homme considéré dans son origine matérielle et dans son corps, pendant l'état de nature innocente et après la chûte : sur les précau-

tis gratia, distinguamus vires liberii arbitrii in physicas et morales ; physicas quidem vocemus ipsam facultatem libertatis, etiam ut est liberum arbitrium ; morales vero ipsam finis intentionem, quæ ad eligenda media, ipsa experienta teste, vires suppeditat.» In Cattech. Trid. cap. XIII.

(1) Voir en particulier 1a, q. 88, a. 3, où saint Thomas prouve que Dieu « non est primum quod a mente humana cognoscitur ». L'herméneutique de l'Ontologisme est insupportable quand elle veut faire de saint Thomas un ontologiste.

tions de la Providence divine pour la conservation de l'espèce humaine, passe à la considération de cette troisième merveille des œuvres divines: le gouvernement des choses. Il en parle d'abord d'une manière générale, puis d'une manière spéciale. Il prouve que Dieu gouverne toutes choses.

12. La raison fondamentale en est toujours dans ce principe générateur de toute la Théodicée thomistique: Dieu est cause première de toutes choses.

Donc il est l'auteur de l'ordre qu'on remarque dans l'univers et dans l'activité multiple des êtres; il doit produire, et l'être et l'agir, jusque dans les plus infimes réalités, sinon il cesserait d'être cause suprême et unique; et ici encore il est cause efficiente, exemplaire et finale, et l'action qui appartiendra comme à des instruments de Dieu.

Dieu peut atteindre la créature dans son être, et l'anéantir: il peut pénétrer seul dans l'âme humaine, en éclairer l'intelligence et en émouvoir la volonté, par une action immédiate et efficace; le miracle ne s'écarte point des lois de sa providence et de sa bonté.

Mais ce n'est pas tout.

Parce que Dieu est cause première et infiniment parfaite, il communiquera aux créatures, non seulement une participation de son être en leur donnant l'être, il leur communiquera encore une participation de son agir

et leur donnera un rôle dans le plan de son gouvernement.

Les anges, ou purs esprits, occupent le sommet de la création. Admirablement divisés en hiérarchies et en chœurs, les plus sublimes exercent une action vis-à-vis des esprits inférieurs ; ils ont aussi leur part dans le gouvernement des hommes, et même du monde matériel. Chez les démons eux-mêmes il subsiste une hiérarchie, basée sur la perfection plus ou moins élevée de leur nature. Le grand Docteur nous donne ici un magnifique traité de l'Ange gardien, que tous devraient connaître, afin de ne pas transformer l'Ange gardien en surveillant inutile ou indiscret.

La créature matérielle elle-même a son rôle d'activité. Saint Thomas prouve en particulier la thèse suivante que nous recommandons à ceux qui voudraient attaquer absolument et sans distinction la célèbre théorie de l'influence des milieux. Saint Thomas en dit assez pour nous montrer ce qu'il y a de vrai et de faux dans la théorie : « Il faut savoir, dit-il, que indirectement et accidentellement les influences des corps célestes (et dans sa réponse aux objections il généralise la donnée) peuvent atteindre l'intelligence et la volonté, dans la mesure où l'intelligence et la volonte reçoivent des forces inférieures, qui sont liées aux organes corporels. (1) »

(1) Sciendum, quod indirecte et per accidens impressio-

Enfin, l'homme aura sa part dans cette action que Dieu exerce médiatement autour de lui.

L'homme pourra instruire son semblable, solliciter sa volonté, lui commander (1); surtout il sera chargé de transmettre l'existence à d'autres lui-même.

nes corporum cœlestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, in quantum scil. tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. — 1ª, q. 115, a. 4. Il faut lire ici le commentaire sur les *Politiques* d'Aristote, liv. VII, lec. 5.

(1) Peut-être ne sera-t-il pas inutile de rappeler ici quelques principes thomistiques, pleins de bons sens, touchant les gouvernements humains. On a calomnié souvent la doctrine de saint Thomas, et de ses disciples. Léon XIII l'a recommandée naguère, et nous croyons qne l'histoire de l'Eglise en démontre la vérité, elle nous offre ce fait d'une entente, jugée trop facile par quelques-uns, entre les Papes et certains gouvernements. Voici donc quelques principes :

De par sa nature, l'homme doit vivre en société, et puisque la nature est l'œuvre de Dieu, la sociabilité humaine vient de Dieu.

Or il n'y a pas de société possible, sans ce principe d'unité qu'on nomme le pouvoir : ce dernier, pris dans son essence, vient donc de Dieu, comme la sociabilité et la nature de l'homme.

Le pouvoir existe radicalement dans la société, comme la nature et la sociabilité elles-mêmes. Toutefois la société ne peut exercer le pouvoir par elle-même, parce que l'exercice du pouvoir demande une action concrète, et celle-ci ne saurait se trouver facilement dans la multitude. Les faits prouvent la théorie, et dans aucune société on ne s'est encore avisé de prétendre le contraire. Ce serait une multitude composée de chefs pour commander, sans

13. Saint Thomas termine ici cette première partie de la *Somme*. Puissions-nous en avoir donné un amour plus efficace en augmentant l'admiration du lecteur par cette révision que nous en avons faite comme à tire-d'aile !

subordonnés pour obéir : c'est une sorte de contradiction dans les termes.

Il faut donc que le « subjectum » déterminé et concret de l'autorité ou du pouvoir civil soit désigné dans la multitude, pour assurer l'exercice du pouvoir.

Cependant ce « subjectum » ne peut etre désigné que par la nature ou par un choix libre, étant omise l'hypothèse que Dieu désigne lui-même le représentant du pouvoir, ce qui ne s'est réalisé que chez les Hébreux.

Il n'est pas désigné par la nature, car par nature tous les hommes sont égaux. Il le sera donc par un choix libre. Et de fait, que le représentant du pouvoir soit un souverain ou une assemblée, il y a toujours un choix libre. Le pays conquis a accepté son annexion à l'empire du vainqueur, comme conséquence de la défaite, lorsqu'il a accepté ou provoqué la guerre. Le prince, entré comme tyran, a été accepté, quand on a cessé de guerroyer contre son usurpation. En un mot il y a toujours une élection directe ou indirecte, médiate ou immédiate, qui confère l'autorité civile à tel individu plutôt qu'à tel autre.

Il ne résulte nullement de cette théorie que les sujets aient le droit de révolte, ou puissent à leur gré bouleverser les institutions.

La prescription, les services rendus, les engagements acceptés, le bien public à sauvegarder, et surtout le fait d'un gouvernement établi, qu'on ne peut songer à renverser sans nuire gravement à la paix publique, peuvent créer des droits aux représentants de l'autorité, et des devoirs d'obéissance et même de patience aux surbordonnés.

L'élection, prise dans un sens large, n'exclut nullement l'hérédité en faveur d'une classe de citoyens, ou d'une fa-

Cette première partie est la base de toute étude sérieuse de la religion, parce qu'elle nous apprend ce qu'est le Créateur, ce qu'est la créature, et par conséquent quels sont leurs rapports.

mille à part, pourvu que cette hérédité elle-même soit acceptée par la multitude, d'une façon ou d'une autre.

Lorsque le représentant du pouvoir est une seule personne, nous avons la « monarchie ».

Si le pouvoir est exercé par un petit nombre d'hommes éminents par leur situation, leurs vertus, ou leur fortune, on a alors l' « aristocratie ».

Quand les représentants du pouvoir peuvent être choisis dans le peuple et par le peuple, on a alors la « démocratie ».

Ce sont les trois formes essentielles du pouvoir.

Ces trois formes de pouvoir considérées en elles-mêmes, peuvent être bonnes et légitimes, puisqu'elles peuvent procurer le bien des citoyens, et aucune n'empêche l'existence de l'autorité et de la surbordination. Il peut donc y avoir une aggression injuste contre une démocratie, non moins que contre une monarchie.

Si on les compare entre elles, la monarchie est la meilleure, parce qu'elle sauvegarde le mieux l'unité qui est le premier principe de toute société ; et, surtout si elle est héréditaire, elle est moins sujette aux changements et aux révolutions.

La forme aristocratique vaut mieux que la démocratie et pour le meme motif.

La démocratie, est la forme « en soi » la moins avantageuse, sinon la moins belle en théorie.

Toutefois, ajoute le Docteur Angélique, la meilleure forme du gouvernement dans la pratique, considérée théoriquement, sera la monarchie, où le souverain règnera et gouvernera sans doute, mais aussi introduira dans le gouvernement pour en recevoir aide et conseil, les hommes les plus distingués par leur situation et leurs talents, de sorte qu'on ait quelque chose des trois formes de gouver-

Un jour, Notre-Seigneur se montra à sainte Catherine de Sienne, que j'appellerais volontiers la métaphysicienne de la mystique, et lui dit cette parole, comme raison de tout ce qu'il lui demandait : « Ma Fille, souviens-toi que je suis Celui qui est, et toi, tu es celle qui n'est pas. » S'il en est ainsi, la créature doit par le fait même, amour, respect, service sans mesure à son Créateur : c'est toute la religion, même toute la vie des saints, qui tous l'ont compris de la sorte.

nements. Il arrivera alors que l'autorité sera aussi respectée et plus aimée. Tout le monde y gagnera. La monarchie tempérée de cette manière, serait la meilleure chose du monde.

Si l'on considère les ormes de gouvernement au point de vue de leur réalisation en tels lieux ou en tels temps, souvent l'une s'impose plutôt qu'une autre, à la suite de certaines circonstances providentielles, voulues ou permises de Dieu, qui créent, disions-nous, des droits de prescriptions, des engagements nécessaires, en faveur d'un individu ou d'une classe d'individus en particulier, d'une forme plutôt que d'une autre. Parfois ausi le bien public peut etre profondément lié à une forme plutôt qu'à une autre, pour tel cas particulier. Et c'est ainsi que dans un pays donné, il sera permis de souhaiter la fin d'une forme de gouvernement, non point à cause d'elle-même, mais parce que, à raison de circonstances spéciales, elle sera un fléau pour le bien de tous.

N.-B. — Nous laissons cette note telle que nous la prêchions, en 1882, et telle que nous l'avons écrite après l'avoir prêchée.

Le Pape depuis lors a parlé, et nous avons tous son enseignement dans la mémoire. Voir à la fin du volume, *Appendice* I.

CHAPITRE VI

LA « PRIMA SECUNDÆ »

Sommaire. — 1. « La Prima Secundæ » et la « Secunda Secundæ » doivent intéresser spécialement les prédicateurs. — 2. Ce qui caractérise la méthode de la morale thomistique. — 3. Le sujet de la « Prima secundæ ». — 4. Dieu est la fin de l'homme. — 5. Les moyens que l'homme doit mettre en œuvre pour arriver à sa fin. — 6. Les actes volontaires. — 7. La moralité des actes. — 8. Les passions.

1. Citons Gœthe, puisque saint Thomas cite Ovide.

Nous relisions naguère *Faust*, et nous étions frappé d'un passage qui renferme une vérité sérieuse, à côté d'une malice. Dans la première partie (*La Nuit*), Wagner dit : « J'ai souvent ouï dire qu'un comédien pourrait en remontrer à un prédicateur ». Faust répond : « Oui, quand le prédicateur est un comédien, comme il peut bien arriver quelquefois. »

Ici, le poète est clair, et il dit vrai quand il affirme aux prêtres le sérieux de leur mission, quand il leur rappelle que la prédication est autre chose qu'un rôle de théâtre.

Cette observation nous ramène naturellement à notre sujet qui est la seconde partie de

toute la *Somme*, comprenant la I. II et la II. II [a].

La seconde partie regarde spécialement le prédicateur.

S'il est vrai en effet que parfois il doive rappeler et prouver les grandes vérités dogmatiques, contenues dans la première partie, et formant la base de toute la théorie thomistique : il n'est pas moins vrai qu'il doit toujours prêcher la seconde partie, qui est le traité des moyens par lesquels l'homme retournera à son Principe, selon une expression constamment employée au moyen âge, et si clairement justifiée par le Docteur Angélique, lorsqu'il prouve que Dieu est la fin de toutes choses, parce qu'il est le principe de toutes choses.

Léon XIII ne s'est point contenté de recommander saint Thomas comme maître de la doctrine dogmatique, comme le Docteur des théologiens : il l'a donné aux prédicateurs comme guide dans la doctrine, en même temps qu'il leur a montré saint Jean Chrysostôme comme modèle, en ce qui regarde l'art oratoire proprement dit. Il nous souvient du mémorable discours, prononcé à Rome, peu de temps après la publication de la Bulle *Aeterni Patris*, où le Pape faisait cette double recommandation.

Sur ce point tous sont du même sentiment. Abordons sans délai notre sujet.

2. Saint Thomas l'annonce en ces termes :

« Comme le dit Jean Damascène, l'homme est fait à l'image de Dieu, et on entend par image l'élement intellectuel libre, autonome : après donc que nous avons traité de la cause exemplaire, c'est-à-dire de Dieu, et des êtres qui procèdent de la divine puissance, conformément à sa volonté, il reste à parler de l'image, c'est-à-dire de l'homme, en tant qu'il est le principe de ses œuvres, doué de libre arbitre, et maitre de ses actes (1)».

Telle est la pensée que développe l'Ange de l'Ecole, et il y déploie un génie non moins merveilleux que dans les thèses purement dogmatiques de la première partie. Si l'on admire plus d'élévation, de sublimité, d'un côté, on trouvera plus de pénétration et d'esprit d'observation dans cette immense étude de l'activité humaine. C'est une erreur véritable d'imaginer qu'on aura compris, ou à peu près, toutes les gloires de saint Thomas; lorsqu'on aura contemplé au loin cette vaste chaîne de sommets sublimes, dont les épaules, dirait Dante, sont éclairées des splendeurs de la

(1) Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum, et per se potestativum, postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate, secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem. »

révélation, c'est-à-dire les vérités dogmatiques, vers lesquelles nous transporte sur ses ailes le génie de l'Angélique Docteur.

En saint Thomas, le moraliste n'est pas moins admirable que le métaphysicien. Nul aussi bien que lui ne nous a donné la catégorisation harmonieuse des moyens que nous avons à mettre en œuvre, pour atteindre le but proposé à notre activité.

Dès maintenant, nous appelons l'attention du lecteur sur une vérité d'une importance capitale, que nous voudrions savoir constamment présente à l'esprit de ceux qui étudient, prêchent ou pratiquent les vertus chrétiennes.

Nous savons tous que les innombrables, et même les meilleurs ouvrages, surtout parmi les modernes, où il en est question, envisagent les vertus à peu près comme simplement juxtaposées, et restant isolées. Ils parlent de chacune d'elles, et les considèrent séparément, sans trop se préoccuper des rapports qui peuvent les relier entre elles ; sans se demander si parmi les vertus, il n'existe pas une hiérarchie nécessaire et naturelle, de manière que les unes soient nécessairement plus haut placées que les autres, dans l'estime que nous leur vouons. Chaque vertu est une perfection à part et indépendante.

Les auteurs qui nous parlent ainsi ne sont pas seulement ceux qui nous inondent de livres pieux, et remplacent le bon sens par des inter-

jections insignifiantes, ou par des imaginations tendres et jolies; ce sont parfois les auteurs que l'on proclame sérieux, et qui croient l'être.

Les inconvénients d'une telle méthode sont nombreux et considérables.

Se contenter de cette méthode, c'est se condamner à ignorer ce qu'il y a de plus beau dans la métaphysique des vertus, leur genèse et leurs rapports : ignorance que nous trouverions déplorable chez le prétendu astronome qui croirait connaître les cieux, parce qu'il aurait étudié chaque étoile en particulier, sans se soucier de leurs relations mutuelles, sans se préoccuper du système qui les relie, et des lois qui les régissent. C'est se vouer à des confusions et à des contradictions malheureuses, se rendre incapable d'expliquer comment le même acte pourra être humilité chez un inférieur, et faiblesse chez un supérieur ; comment saint Joseph Labre a pu sacrifier l'exercice d'une vertu inférieure et pour lui facultative, la vertu de propreté, pour le triomphe meilleur d'une vertu supérieure, l'humilité, la mortification, etc.

C'est diminuer à plaisir le mérite de nos œuvres, si nous nous contentons d'une telle théorie dans la pratique.

On sait que le but, la fin de l'œuvre, est le principal facteur du mérite ; comment donnerions-nous à nos actions tout le mérite dont

elles sont susceptibles, si nous ne savons que la même œuvre peut être accomplie pour des motifs différents, et plus ou moins nobles et saints ; qu'un acte de tempérance peut revêtir le mérite d'un acte de tempérance, d'un acte de juste économie, d'un acte d'obéissance, de religion, de charité, etc ?

Nul inconvénient semblable, dans l'éthique thomiste. Tout y est à sa place, dans sa lumière, avec son importance. Pour mettre cette vérité dans toute son évidence, et aussi pour épargner au lecteur une immense série de syllogismes qu'il serait facile, mais long de formuler, nous allons tout résumer dans cette simple argumentation :

3. L'homme est appelé à une fin surnaturelle, qui est la vision de Dieu : donc il doit surnaturaliser ses forces naturelles, et utiliser les forces surnaturelles proprement dites, que Dieu lui a données pour atteindre ce but ; en d'autres termes, il doit accomplir les actes nécessaires, et perfectionner les principes de ses actes, en vue de ce but surnaturel.

Cet enthymème est un cadre où nous allons placer toute la seconde partie de la *Somme*. Nous l'avons formulé ainsi, pour dire une seule fois ce qu'autrement il nous aurait fallu répéter sans cesse, non point sans quelque péril de confusion.

Nous le savons, notre but est de montrer que la notion de Dieu, placée en tête de la

Somme est l'idée génératrice de tout ce grand œuvre. Jusqu'ici, parlant de Dieu lui-même, il nous était facile d'éviter trop de longueurs, même en formulant sans cesse notre conclusion. Mais ici nous parlons de l'œuvre de Dieu, et si nous voulions revenir aussi souvent à cette formule, il nous serait nécessaire d'apporter constamment une mineure nouvelle et de la développer « ex professo », ce qui nous forcerait de lasser enfin la bienveillante patience du lecteur. Nous changeons donc de méthode, pour arriver plus tôt à la même conclusion. Seulement n'oublions pas la simple explication qui suit.

Dieu, disons-nous, est nécessairement la fin et par suite la félicité suprême de l'homme dans l'ordre naturel, et il l'est librement dans l'ordre surnaturel ; c'est ce que saint Thomas prouve dans les cinq premières questions de la I. 2ae.

Cette première vérité se prouve et par la nature de Dieu, première cause, et par conséquent première fin de tous les êtres, qui doit les ramener à lui, et leur imprimer lui-même ce mouvement de retour ; et par la nature de l'homme, et, si Dieu l'a voulu, par la nature surnaturalisée de l'homme (qu'on nous permette ce néologisme, qui nous est nécessaire), qui, doué d'intelligence et de volonté libre, est fait pour le vrai et le bien sans limites.

Or, en bonne logique, la fin est cause des

moyens qui lui sont nécessaires ou utiles ; et si d'ailleurs cette fin est l'Etre suprême, de qui tout dépend, il en résultera que cette cause finale sera aussi la cause efficiente et exemplaire de ces moyens.

Ces moyens sont ou nos actes, ou les principes d'où procèdent nos actes : et l'homme doit perfectionner les uns et les autres, avions-nous dit, avec un soin et un amour proportionnés à la grandeur du but à poursuivre. Ces deux mots résument le reste de la seconde partie de la *Somme*.

Donc, pouvons-nous conclure, Dieu, tel que nous l'avons défini, l' « Ens a se » l' « actus purissimus, » etc., et par conséquent notre fin suprême, est encore la raison d'être de tous les moyens et de chacun des moyens que nous avons à mettre en œuvre pour atteindre cette fin.

Nous croyons cette observation de la plus haute importance, et nous la confions à toute la mémoire du lecteur. Elle nous dispensera de nombreuses observations analogues, que nous pourrions faire au sujet de chaque moyen en particulier.

Nous pouvons maintenant aborder le détail de notre superbe synthèse de la morale.

4. L'homme, dit saint Thomas, doit agir pour une fin dernière, sous peine de voir son activité, son mouvement, rester sans but, et par suite paralysés ; hypothèse absurde ; il doit

agir pour une fin unique, sous peine de voir cette activité divisée et appauvrie. Cette fin suprême et unique, c'est le bonheur de l'homme.

Or, cette fin dernière, soit ce bonheur, ne saurait se trouver ni dans les richesses qui ne sont qu'un moyen accessoire de bonheur, et ne constituent point le bonheur ; ni dans les honneurs et la gloire qui ne font pas l'excellence de l'homme, spécialement celle du bonheur, mais la supposent ; ni dans le pouvoir, qui peut avoir pour objet le bien et le mal (sans compter que tous ces biens sont incomplets et finis) ; ni dans un bien du corps, puisqu'un tel bien est nécessairement partiel, et ne peut être tout le bien de l'homme, composé d'un corps et d'une âme raisonnable; ni dans la volupté, qui est un résultat plutôt qu'un élément du bien, et d'un bien corporel ; ni dans aucun bien de l'âme considérée en elle-même, puisque ainsi considérée elle n'est qu'en puissance par rapport à l'exercice de son activité, et qu'ainsi elle ne saurait être l'objet de son bonheur, qui suppose un acte ; ni enfin dans aucun bien créé, puisque tout bien créé est fini, et que par suite incapable de remplir l'intelligence et la volonté de l'homme.

Considéré comme acte du côté de l'homme, le bonheur consiste dans une opération, puisque l'action est la dernière perfection de l'être capable d'agir ; et cette opération sera avant

tout une action de l'intelligence, puisque par l'intelligence seulement l'homme peut se mettre en rapport avec l'Etre infini; les jouissances de la volonté ne viennent qu'en second lieu.

Saint Thomas nous indique ensuite la nature du bonheur suprême, qui consiste précisément dans la possession paisible et assurée de la fin dernière, c'est-à-dire dans la vue intellectuelle de la cause première de toutes choses, qui est l'essence divine. Il signale les conditions de la félicité dans l'intelligence, la volonté, le corps et même les biens extérieurs de l'homme; il nous apprend enfin de quelle manière, en quel degré l'homme peut conquérir le bonheur.

Toutes ces considérations sont d'une élévation et d'une clarté incomparable.

Nous prêchons souvent et avec raison aux populations, chaque jour plus matérialisées, si nous pouvons employer ce terme, la nécessité de faire trêve à cet exclusivisme de préoccupations terrestres, et ici nous sommes puissants contre nos adversaires, les partisans du seul bonheur matériel. Il est facile de montrer que ce bonheur n'est ni sérieux pour le présent, ni durable pour l'avenir. Les utopistes prêcheront le bonheur de l'humanité, les impies, l'anéantissement de l'individu dans le tombeau : ils ne trouveront jamais un écho véritable dans le cœur de l'homme, fait pour un bonheur indéfini en intensité et en durée,

et pour un bonheur personnel. C'est à nous, d'ailleurs, qu'il appartient de réveiller les attentions sur ce point.

On y songe réellement, et on a prêché et écrit des bibliothèques de sermons sur ces vérités. Et bien, lisez-les. Vous constaterez que sauf de très rares exceptions, les uns ne sont que le pastiche des autres, et que tous n'ont guère pour thème que des lieux communs. Si l'on veut sortir du convenu et des répétitions, il nous semble qu'on ne saurait mieux faire que d'étudier et de comprendre l'analyse, profonde, il est vrai, mais en même temps simple comme le bon sens, que nous fait saint Thomas de ces vérités si importantes, base de la morale. Ces considérations saisiraient un auditoire infiniment mieux que la rhétorique banale, par laquelle on remplace la vérité.

5. Cependant poursuivons :

Dans la Question VI[me] saint Thomas débute ainsi : « Parce qu'on doit arriver à la béatitude par ses actes, il faut en conséquence parler des actes humains, afin que l'on sache par quels actes on arrive à la béatitude, par quels actes on s'en éloigne.

« Mais parce que les opérations et les actes ont pour objet les choses singulières, toute science pratique s'achève dans la considération du singulier. La science morale qui contemple les actes humains, doit donc comprendre d'abord un traité des principes généraux,

ensuite un traité des applications particulières.

« Dans le traité général des actes humains, on doit considérer en premier lieu les actes humains, ensuite leurs principes. Parmi les actes humains, les uns sont propres à l'homme, les autres sont communs à l'homme et à l'animal. (1) »

Ainsi le Docteur Angélique délimite l'espace immense qui est à parcourir.

Nous nous contenterons d'indiquer brièvement et sèchement ces grandes lignes. Leur austérité aura aussi son éloquence : non point celle des mots, mais celle des choses.

Saint Thomas, après nous avoir déterminé la fin suprême de l'homme, nous indique les moyens à employer pour conquérir cette fin.

La fin, les moyens : c'est complet comme division.

Ces moyens sont les œuvres de notre acti-

(1) « Quia ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via.

« Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo in particulari.

« Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum, quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini et aliis animalibus communes. »

vité : nos actes, que l'on doit considérer d'abord en eux-mêmes, ensuite dans leurs principes.

Considérés en eux-mêmes, ils sont de deux sortes : les uns appartiennent à l'homme en tant qu'être raisonnable, doué d'intelligence ; les autres lui appartiennent en tant que composé d'un corps et d'une âme. Les premiers sont volontaires et libres, les autres sont les passions.

Ici saint Thomas nous donne deux magnifiques traités des actes volontaires et libres, et de l'activité des passions.

Puis, passant aux principes de nos actes, il nous dit que les uns sont intrinsèques, les autres extrinsèques à l'homme.

Les premiers sont d'abord les facultés humaines, dont il a été question dans la première partie de la *Somme*, à laquelle il renvoie ; les autres sont les « habitus » (On sait, sans doute, que ce mot est intraduisible en français), parmi lesquels comptent les vertus et les vices. C'est ici que saint Thomas, après nous avoir donné de vastes enseignements sur les vertus, les dons du Saint-Esprit, etc., et sur les vices opposés, nous renvoie à un autre traité particulier sur chaque détail ; ce traité n'est autre que la 2. 2ae, dont la place logique serait ici, bien que, à raison de son étendue, il ait été mis à part.

Quant aux principes extrinsèques de nos actes, ce sont, pour le mal, les instigations du

démon, dont il a été question dans la première partie ; pour le bien, Dieu, qui nous éclaire par sa loi et nous fortifie par sa grâce.

Tel est le plan du chef-d'œuvre.

6. Il nous est permis maintenant de signaler les détails.

Il nous semble qu'en général cette partie de la *Somme* est moins étudiée et moins connue que la première et la troisième partie. On ne saurait assez le regretter, surtout chez les moralistes. Saint Thomas dit quelque part que pour agir avec prudence il faut connaître deux choses : « Id quod applicandum est », le principe ; et « id cui applicandum est », le cas particulier. Si l'on ne connaît que le principe, on ne sera que métaphysicien utopiste ; si l'on ne connaît que le cas particulier, on ne sera qu'un casuiste borné, c'est-à-dire un désastre pour la morale. Il faut être l'un et l'autre, comme saint Thomas.

Il commence donc par son traité des actes volontaires. L'homme, dit-il, non seulement connaît sa fin, mais il doit la poursuivre par sa volonté. C'est par là qu'il se distingue de la brute. C'est aussi par sa volonté que l'homme voudra ne pas agir, ou même ne voudra rien.

La volonté humaine règne chez l'homme. La violence, les difficultés extérieures pourront atteindre les actes qu'elle exécute par les autres facultés, elles ne sauraient atteindre l'acte de vouloir qu'elle accomplit par elle-

même ; il est contre la nature de l'acte volontaire, qu'il soit violenté. Il est volontaire, ou il n'est pas. La violence ne produit que l'involontaire. Toutefois, la crainte le modifie indirectement et relativement, comme lorsqu'elle amène un navigateur à jeter dans les flots sa cargaison, au moment de la tempête. De même la concupiscence augmentera l'intensité de l'acte volontaire, à cause de l'influence que les passions exercent sur les actions humaines. Enfin l'ignorance, qui produit « simpliciter » l'acte volontaire, si elle a pour objet ce que l'on peut et doit savoir, ne le produit point, quand elle est cause d'un acte que l'on accomplirait si elle n'existait pas ; et cause un acte volontaire, lorsqu'elle nous amène à accomplir une action dont nous nous abstiendrions, si nous n'avions été dans cette ignorance.

Le théologien doit considérer les actes non seulement en eux-mêmes, mais encore dans les circonstances qui les atteignent. Il doit s'en préoccuper, parce que souvent, à raison de cette considération, il devra modifier la disposition des moyens à employer pour atteindre la fin.

On connaît le vers fameux qui les contient, ou à peu près :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Saint Thomas justifie cette énumération, par

l'admirable explication suivante. On peut considérer, dit-il, l'acte en lui-même, dans ses causes, et dans ses effets.

Une circonstance peut atteindre l'acte en lui-même, ou comme mesure de temps et de lieu, « quando, ubi », ou comme qualité de l'acte, « quomodo ».

Les circonstances peuvent modifier également les causes de l'acte : la cause efficiente, « quis », la cause finale, « cur », la cause matérielle, « circa quid », que Cicéron comprend dans le « quid », la cause instrumentale, « quibus auxiliis ».

L'effet peut à son tour être modifié par les circonstances, et voilà pourquoi une dernière question sur l'effet, « quid ».

Parmi ces circonstances, celles qui atteignent la fin de l'acte, et l'acte lui-même, sont manifestement les plus importantes au point de vue moral.

Après ces considérations générales sur les actes volontaires, saint Thomas parle des actes volontaires en particulier. Il traite en premier lieu des actes accomplis par la volonté elle-même, « actus eliciti », ensuite de ceux qu'elle accomplit par les autres puissances, « actus imperati. » Et parce que, poursuit-il, la volonté se meut vers sa fin, nous avons à parler d'abord des actes par lesquels elle se meut vers sa fin, puis des actes par lesquels elle applique les moyens.

Les premiers sont la « volitio », la « fruitio », l' « intentio ».

La volonté n'a pour objet que le bien réel ou fictif, puis qu'elle est une inclination libre vers un objet, elle ne peut s'incliner que vers ce qui lui convient, c'est-à-dire vers un bien connu préalablement par l'intelligence (1). Considérée comme faculté, elle a pour objet la fin et les moyens ; considérée comme acte, elle n'a proprement pour objet que la fin : c'est, dans ce cas, à raison de la fin qu'elle veut les moyens. D'où il résulte que l'acte de la volonté se peut porter en même temps et vers la fin et vers les moyens, quoique pour une rai-

(1) Cette priorité nécessaire et naturelle que saint Thomas attribue constamment à l'intelligence dans les actes humains, soit dans la possession de la félicité au ciel, soit dans les actes par lesquels on peut la conquérir, ne saurait assez se remarquer et s'admirer. Scot a donné le premier rôle à la volonté dans la félicité glorieuse ; Molinos et les Quiétistes ont diminué le rôle de l'intelligence, quand ils ont prétendu que l'homme pouvait posséder nous ne savons quelles joies extatiques, accomplir nous ne savons qnels actes méritoires, sans qu'il y ait dans l'intelligence une lumière proportionnée à l'action de la volonté. Ces théories sont contre nature.

Il n'y a d'acte « humain » dans la volonté qu'autant que l'intelligence voit clair. Les doctrines opposées détruisent l'homme, tuent ou diminuent sa liberté, en faussant la notion, etc. Il faut retenir comme un principe indiscutable que, en ce monde et dans l'autre, l'homme agira conformément à la nature que Dieu lui a donnée : lumière dans la raison, force proportionnée dans la volonté. Ceci est d'autant plus vrai que la volonté et la liberté s'expliquent et se prouvent par l'intelligence.

son différente, la fin étant voulue pour elle-même et absolument, le moyen, pour la fin et relativement.

Le saint Docteur se pose ici une question capitale : Qui meut la volonté ? soit « de motivo voluntatis. » Il répond en six articles :

L'intelligence, dit-il, meut la volonté non pas « quoad exercitium », mais « quoad specificationem actus » ; c'est la volonté qui meut les puissances humaines « quoad exercitium ».

Par la volonté, l'homme agit ou n'agit pas ; par son intelligence, il agit en un sens ou en un autre sens.

Les passions peuvent mouvoir la volonté, puisqu'elles modifient la disposition de l'homme.

La volonté se meut elle-même, lorsque voulant la fin, elle veut aussi les moyens.

Il faut aussi que la volonté accomplisse son premier acte sous l'influence d'un moteur extérieur, non seulement en ce sens qu'elle agira pour une fin placée en dehors d'elle, mais aussi « quoad exercitium actus ». La raison en est que la volonté, avant d'agir, est en puissance, et ne possède point cette entité, cette perfection qu'on appelle un acte. Ne le possédant point, elle ne saurait se la donner, et elle doit la recevoir d'une impulsion extérieure. Cette impulsion ne lui viendra pas des astres, comme l'ont prétendu certains philosophes. C'est à peine si les astres, en modifiant les

climats, peuvent atteindre l'homme par sa partie sensible, et exercer ainsi une influence lointaine et indirecte sur les actes de la volonté toujours libre. Dieu seul, auteur de la nature intelligente de l'homme, et bien suprême capable de la satisfaire, peut exprimer un mouvement efficace à l'homme.

On peut se demander en quelles circonstances ce mouvement de la volonté est naturel ou libre.

La volonté aime naturellement le bien, la fin dernière et ce qui est le bien de toutes les facultés de l'homme. Elle n'aimera nécessairement que le bien universel, seul capable de remplir ses vœux. Les passions ne lui imposeront pas le joug de la nécessité : puissance spirituelle, elle domine la matière. Dieu lui-même respectera sa nature libre qu'il a donné à l'homme, et ses impulsions les plus efficaces seront avant tout une lumière dans l'intelligence, et ne porteront nulle atteinte à la liberté humaine. Celui qui fait la liberté, peut faire qu'un acte soit libre.

La « fruitio » ou jouissance appartient à la volonté quand elle est entrée en possession du bien qui fait son bonheur, c'est-à-dire de la fin suprême. Bien qu'elle ne se trouve qu'au ciel dans sa plénitude, on peut en savourer ici-bas les prémices, dans les promesses de l'espérance.

Mais pour y parvenir pleinement, la volonté

doit y tendre par l' « intentio », cet effort par lequel elle met en mouvement toutes les facultés humaines, vers la fin, objet de ses désirs, et par suite, vers les moyens qui lui permettront de poursuivre et de conquérir cette fin.

L'homme doit en effet se préoccuper des moyens à mettre en œuvre pour obtenir la fin qu'il poursuit.

Il doit choisir ces moyens, par un acte de sa volonté. L'animal sans raison ne jouit point d'une telle prérogative, étant déterminé naturellement et à sa fin et aux moyens. Si l'homme est déterminé à la possession du bien en général, il ne l'est point à l'emploi des moyens. Il aura donc à choisir, parmi les actes qui lui sont possibles, ceux qu'il voudra réaliser pour atteindre son but.

Mais, pour choisir heureusement, il devra en quelque sorte tenir conseil avec lui-même, c'est-à-dire appliquer son intelligence à l'examen des moyens multiples dont il dispose, qu'il peut mettre en œuvre, qui lui seront réellement utiles, en vue de la fin.

C'est alors qu'il pourra accomplir l'acte volontaire du « consensus », libre, comme l' « intentio » et le « consilium » eux-mêmes, par lesquels il adoptera ses moyens préférés. Ce dernier acte appartient à la plus haute raison de l'homme, jointe à la volonté, puisqu'il est la décision suprême relativement à l'action.

Enfin il faudra employer les moyens choisis : c'est l' « usus », acte de la volonté, à qui il appartient d'appliquer à leurs opérations toutes les autres facultés humaines.

Nous disons que là volonté commande aux autres puissances de l'homme : nous avons donc à parler des actes « imperati », poursuit saint Thomas.

L' « imperium » appartient essentiellement à la raison, mais suppose un acte de la volonté : cet ordre est libre et n'appartient qu'à l'homme. C'est ce jugement pratique qui appelle l' « usus », l'emploi du moyen, et s'impose à la volonté, à la raison elle-même, aux passions, en tant qu'elles peuvent lui obéir, et aux puissances extérieures de l'homme.

Tel est le merveilleux mécanisme de l'activité humaine, décrit et analysé par saint Thomas.

7. Il s'agit maintenant de caractériser les actes au point de vue de la morale.

Ils seront bons ou mauvais.

Saint Thomas se demande comment une action est bonne ou mauvaise, et quelles sont les conséquences de cette bonté ou de cette malice de nos actions, en quoi consistent le mérite ou le démérite, le péché, la faute.

Parce que, dit-il, certaines actions de l'homme peuvent manquer de perfection, toutes ne sont point bonnes, et on peut en trouver de mauvaises. L'objet, les circons-

tances, le but de l'action peuvent la rendre bonne ou mauvaise. L'objet et le but, en particulier, suivant qu'ils sont bons ou mauvais, diversifient spécifiquemenl les actes.

On peut se demander s'il existe des actes spécifiquement et individuellement indifférents. Oui, il peut-exister des actes indifférents « secundum speciem », ceux dont l'objet n'a pas de relation en soi avec la raison, comme élever une paille en l'air, dit saint Thomas. Non, il ne peut pas exister des actes indifférents « secundum individuum », à proprement parler ; il faut en effet que pour chaque acte en particulier les circonstances qui l'accompagnent soient ordonnées conformément à la raison. Toutefois, les actes qui n'auraient leur principe que dans l'imagination, pourraient être indifférents en ce sens.

Quant aux circonstances, ou elles changeront l'espèce dans le bien ou le mal, lorsqu'elles supposeront un rapport spécial avec la raison, ou bien elles augmenteront ou diminueront la bonté ou la malice dans la même espèce.

Après ces considérations générales, le grand Docteur aborde les détails, et nous explique successivement de quelle manière les actes intérieurs et extérieurs sont bons ou mauvais. Les actes intérieurs de la volonté sont bons ou mauvais selon leur objet, puisque l'objet diversifie spécifiquement les actes, et que le

bien et le mal constituent essentiellement la différence spécifique des actes de la volonté.

Les circonstances ne modifient point l'acte de la volonté, cette dernière ne se portant que vers l'objet, indépendamment des circonstances. La bonté de notre vouloir dépend donc également et de la raison, qui lui offre son objet, et de la loi éternelle, dont notre raison est une émanation lointaine.

Il en résulte que la volonté, qui agit contrairement à la raison droite ou erronée, est toujours mauvaise; que la volonté, qui agit conformément à la raison qui se trompe sur ce qu'elle doit savoir, est toujours mauvaise.

L'intention qui a pour objet la fin, caractérise la volonté qui a pour objet les moyens ; détermine toujours la quantité de malice, et souvent la quantité de bonté dans nos actes.

L'important, c'est que nos actes soient conformes à la volonté divine, règle de toutes choses.

Quant à la moralité des actes extérieurs, elle dépend principalement de la raison, si on les considère dans leur nature ; principalement de la volonté, si on les considère dans leur accomplissement : quoique, même à ce second point de vue, elle dépende spécialement de la raison pour ce qui est des circonstances.

Saint Thomas entre ensuite dans des considérations lumineuses sur les rapports qui existent entre les actes inférieurs et extérieurs. Il faut lire le théologien lui-même.

Abordant la question annoncée touchant les conséquences des actes humains, l'Angélique Docteur rappelle que nos actes, selon qu'ils sont conformes ou contraires à la règle éternelle de toutes choses, seront rectitude ou péché ; et, puisqu'ils sont libres de notre côté, seront louables ou blâmables, méritoires ou déméritoires devant Dieu.

8. Ayant approfondi ces doctrines sur l'activité humaine proprement dite, saint Thomas étudie les activités qui sont communes à l'homme et à la brute, les passions.

C'est un traité magnifique. Jamais on n'a rien écrit de plus clair et de plus solide sur la métaphysique des passions. Celui qui voudrait complèter et commenter ces doctrines avec les observations de la science récente, ferait un travail dont l'attrait n'aurait d'égal que l'importance (1).

L'homme, composé d'un corps et d'une âme, étroitement unis dans cette communauté d'être qu'explique et soutient la doctrine thomistique sur la matière et la forme, doit éprouver dans la partie matérielle de son être des impressions, des « transmutations », disent les Scolastiques : ce sont les passions.

Elles se rapportent plutôt aux facultés appé-

(1) Voir les ouvrages spéciaux des Docteurs Belouino Descuret, Frédault, etc.

tives et sensibles de l'homme, qu'à ses facultés cognitives.

Elles se divisent en deux grandes catégories, selon qu'elles se rapportent aux facultés concupiscibles, par lesquelles l'homme veut ce qui lui paraît bon, ou aux facultés irascibles, par lesquelles il repousse ce qui lui paraît mauvais.

Elles seront bonnes ou mauvaises : les premières, selon leur objet; les secondes, selon leur objet et leur direction. Chaque passion a une passion opposée, sauf la colère qui, ayant pour objet un mal passé ou présent, ne peut plus prévenir, et doit simplement se replier sur elle-même, ou l'attaquer. Si elle s'attaque au mal qui la provoque, elle restera colère, et emploiera d'autres passions; si elle se résigne, elle deviendra la tristesse. Voici la superbe classification des passions adoptée par saint Thomas. Tout y est, il n'y a rien de superflu.

Lorsqu'un bien nous est présenté, il se réveille en nous cette inclination qui s'appelle l'amour, et, par suite cet autre sentiment de répulsion pour le mal contraire, que nous appelons la haine. Si ce bien nous est proposé, mais sans être mis à notre disposition, nous éprouvons le désir de ce bien, et la fuite du mal opposé. Lorsqu'enfin ce bien est conquis et possédé, nous éprouvons la joie, et le mal contraire provoque en nous la tristesse.

Telle est la genèse des passions concupisci-

bles. Non moins claire est la genèse de la seconde catégorie des passions.

Celles-ci ont pour objet le bien difficile à obtenir ou le mal difficile à éviter. Si l'on suppose que l'homme possède ou ne possède pas la force de conquérir l'un et d'éviter l'autre, il concevra l'espérance ou le désespoir en vue de ce bien ; la crainte ou l'audace en présence de ce mal.

Si le bien est conquis, il n'y a plus de passion dans nos difficultés irascibles; si c'est le mal redouté qui se réalise, c'est la colère. Onze passions : « sex in concupiscibili, dit saint Thomas, quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur. »

Au point de vue moral, elles seront bonnes ou mauvaises, suivant qu'elles seront ou ne seront pas conformes à la raison.

Nous ferions sagement de rappeler parfois cette doctrine dans nos prédications, et au lieu de proclamer à grande voix que les passions sont essentiellement mauvaises, d'enseigner qu'elles sont essentiellement bonnes, et que l'usage seul peut être bon ou mauvais. Il sera bon, lorsque les passions suivront et accompagneront les ordres de la raison ; mauvais, lorsqu'elles le précéderont.

Les saints ont tous été passionnés : mais pour le bien. Les passions sont un don de Dieu, que nous devons faire servir à sa gloire et à notre sanctification. Telle est la vérité qu'ou-

blient trop les écrivains parénétiques, les pires des écrivains, après les faiseurs de journaux et de mystique courante.

De l'énumération donnée plus haut, et brièvement justifiée, il résulte que les passions concupiscibles ont la priorité naturelle sur les passions irascibles qui en procèdent. L'amour engendre toutes les passions, et tient le premier rang entre toutes, de même que l'espérance tient le premier rang parmi les passions irascibles.

De toutes ces passions, la joie et la tristesse, l'espérance et la crainte sont manifestement les plus importantes, en ce sens que les deux premières complètent toutes les autres passions et en sont le résultat, tandis que les deux secondes sont le terme du mouvement qui nous porte vers un objet.

Il nous suffira, pensons-nous, d'avoir résumé ces données générales, et nous ne suivrons pas notre admirable guide dans tous les détails qu'il nous donne relativement à chaque passion en particulier, dont il étudie à part la nature, les causes et les effets. Il faut lire saint Thomas lui-même. Ce nous serait un bonheur de résumer ces nobles considérations : mais l'espace nous manque.

Nous nous permettons seulement deux observations. La première, c'est que saint Thomas nous offre ici le plus beau traité de mystique sérieuse qu'on eut jamais écrit; la seconde

c'est que notre Docteur ne se contente nullement d'affirmation « a priori », d'ailleurs toujours solides chez lui, mais nous apporte constamment à l'appui de ces théories, ce qu'il a constaté et ce que nous pouvons constater nous-mêmes par l'expérience.

Quel magnifique sujet de prédication!

Cette théorie, basée sur ce qu'il y a de plus intime et de plus perceptible dans l'homme, serait comprise de tous, et les conséquences pratiques se presseraient en foule sur les lèvres du prédicateur. C'est toutefois à un prédicateur sérieux qu'il faudrait conseiller un semblable thème : un autre pourrait en abuser facilement pour dire des inconvenances, et même quelque chose de pire. Cela s'est vu.

Nous connaissons maintenant notre activité, ou plutôt les actes que nous pouvons accomplir pour arriver à notre fin suprême. D'après la belle division de saint Thomas, nous avons à parler désormais des principes de nos actes.

CHAPITRE VII

LA « PRIMA SECUNDÆ »

(Suite)

Sommaire: — 1. Les principes de nos actes, et d'abord les principes intrinsèques, parmi lesquels les « habitus » et les vertus. — 2. Comment se distinguent les vertus. 3. La cause des vertus. — 4. Les dons du Saint-Esprit. — 5. Les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit. — 6. Le vice et le péché. — 7. Une observation sur le péché originel. — 8. Les principes extérieurs de nos actes, et d'abord la loi. — 9. Quelques remarques à propos du traité des lois de saint Thomas. — 10. Les préceptes cérémoniels et judiciaires. — 11. La grâce divine.

Les principes de nos actes sont intrinsèques ou extrinsèques.

1. Les principes intrinsèques sont, outre les facultés humaines dont il a été parlé dans la première partie, les « habitus » (ce mot, on le sait, n'a pas de synonyme en français), les « habitus » bons ou mauvais, qui disposent les facultés au bien ou au mal.

Le Docteur Angélique nous parle d'abord des « habitus » en général. C'est une qualité, dit-il, qui informe la nature, et qui, par conséquent, tend à un acte, et détermine ainsi les facilités diverses de nos puissances.

Toutes les facultés humaines sont susceptibles de ces dispositions, puisqu'elles peuvent être diversement inclinées dans leurs opérations. La nature, la répétition des actes, Dieu lui-même, seront les causes efficientes des « habitus » humains. Ces dispositions pourront augmenter ou diminuer, non point par addition, sauf pour la science, mais selon que la faculté en possèdera une participation plus ou moins complète. Tout acte accompli sous l'influence d'un « habitus » déjà possédé, l'augmente et le perfectionne.

Ils pourront même être anéanti ou en eux-mêmes, par un « habitus » opposé, ou dans leur « subjectum » qui serait détruit. L'interruption des actes peut spécialement diminuer et détruire un « habitus ».

Enfin, de même qu'une faculté est capable de plusieurs actes, de même elle est susceptible de plusieurs « habitus », qui se distingueront selon leurs principes actifs, selon leur nature, selon leurs objets spécifiquement différents ; qui seront bons ou mauvais, selon qu'ils disposeront l'homme à accomplir des actes conformes ou contraires à sa nature, à une nature supérieure, et même à une nature inférieure.

Ici s'ouvre le splendide traité des vertus humaines, et des prérogatives qui s'y rapportent, c'est-à-dire des dons du Saint-Esprit, des béatitudes et des fruits.

Commençant par les vertus, il en étudie successivement la nature, le « subjectum », la division, les causes et les propriétés.

La vertu, est un « habitus » qui dispose l'homme à accomplir les actes dont il est capable ; elle est donc essentiellement un bien, et on peut la définir : « Bona qualitas qua recte vivitur, qua nullus male utitur. »

Puisqu'elle est un « habitus operativus », elle doit résider dans les puissances de l'âme, « tamquam in subjecto proprio », et elle ne saurait appartenir à plusieurs puissances, à moins que ces dernières ne soient hiérarchisées et ordonnées elles-mêmes à la participation d'une vertu ; mais, d'une manière ou d'une autre, toutes les facultés humaines, l'intelligence, en tant qu'ordonnée à la volonté, les passions, en tant que subordonnées à la raison, la volonté enfin et surtout, peuvent être le « subjectum » de la vertu. La volonté est même à proprement parler le « subjectum » de la vertu, puisque celle-ci a pour objet les œuvres bonnes, et que les œuvres dépendent de la volonté.

Passant aux détails particuliers l'Angélique Théologien nous parle en premier lieu des vertus que nous appellerions naturelles dans leur essence, puis des vertus théologales.

Les premières sont intellectuelles et morales.

Les vertus intellectuelles perfectionnent

l'intelligence dans ses opérations : dans la connaissance des premiers principes des choses et des sciences, par la sagesse; dans la connaissance très certaine des premiers principes en chaque ordre de choses, par l'intelligence; et dans les connaissances des conclusions qui en dérivent par la science.

On peut y ajouter l'art, qui participe à la nature de la vertu, en ce sens qu'il donne la facilité de bien agir, quoiqu'il ne puisse pas se nommer vertu intellectuelle, en ce sens qu'il donne le bon usage de la faculté.

La prudence est une vertu admirablement définie « recta ratio agibilium ». A elle il appartient de commander, et à elle par conséquent se rapportent ces vieilles vertus, appelées « eubulia », le bon conseil; « synesis », le bon jugement; et « gnome », la vertu qui apprend comment parfois il faut agir en dehors des règles ordinaires. La prudence, disons-nous, tient des vertus intellectuelles, puisqu'elle voit, et des vertus morales, puisqu'elle a pour objet les actions qui perfectionnent l'individu lui-même, les « agibilia », comme l'art a pour objet les « factibilia », œuvres qui ne grandissent point la personne même de l'artiste.

Les vertus morales dirigent l'homme dans ses activités, et à proprement parler méritent seules le nom de vertus. Elles se distinguent des vertus intellectuelles, comme les facultés

appétitives se distinguent de la faculté intellective : division suffisante et adéquate, puisqu'elle embrasse toute la sphère de l'activité humaine. Quant aux relations qui existent entre les vertus intellectuelles et morales, observons que toutes les vertus intellectuelles peuvent exister sans les vertus morales, sauf la prudence ; et que toutes les vertus morales peuvent encore se rencontrer sans les vertus intellectuelles, mais non point sans la prudence.

Ici nous trouvons un chapitre important sur les rapports qui existent entre les passions et les vertus. Plus d'une fois nous observons chez les auteurs des confusions déplorables à ce sujet. Sans doute, dit saint Thomas, la vertu morale n'est pas une passion, puisqu'elle n'est pas un mouvement, mais elle peut exister avec ces passions bien ordonnées, particulièrement avec la tristesse modérée que l'on éprouverait à la vue du mal. Bien plus, de même qu'il y aura des vertus pour perfectionner l' « appetitus intellectualis », ou la volonté, de même il y en aura qui perfectionneront l' « appetitus sensitivus », ou les passions, dans le sens expliqué plus haut. Il y aura toutefois des vertus qui n'auront point pour objet la direction des passions, et pourront exister sans elles : ce sont les vertus qui se rapportent à l' « appetitus intellectualis ».

2. Entre elles, les vertus se distinguent diver-

sement : elles se distinguent parce que les objets sont différents, parce que les unes se rapportent aux opérations, les autres aux passions. Celles qui se rapportent aux opérations ou actions diffèrent encore entre elles, parce que tout en conservant un lien commun dans la vertu de justice, elles se diversifient comme la justice elle-même. Celles qui se rapportent aux passions se diversifient encore selon les objets divers des passions, selon que ces objets se rapportent diversement à la raison.

Cependant ces vertus multiples se peuvent harmoniser sous quatre vertus premières, appelées pour ce motif vertus cardinales : l'une qui règle la raison pratique, c'est la prudence; les autres qui règlent les facultés dépendant de la raison : la justice, qui règle la volonté; la force, qui règle les passions irascibles, enfin la tempérance, qui règle les passions concupiscibles. Ces quatre vertus s'appellent cardinales parce qu'elles commandent aux autres et parce que leur objet est particulièrement plus vaste et important. Il est manifeste d'ailleurs que ces vertus se distinguent entre elles, puisque leur objet est distinct.

Mais voici des vertus plus nobles encore, puisque tout y est divin : les vertus théologales.

L'homme est créé pour Dieu, et il peut le posséder de deux manières, ou bien dans une ressemblance divine, ou bien dans l'essence

divine. Par les vertus dont nous parlons plus haut, l'homme ne peut conquérir que la ressemblance de Dieu. Mais, à raison de sa prédestination à la vision béatifique, soit à la contemplation de l'essence divine, il a dû recevoir des « habitus » proportionnés à cette fin, et entièrement surnaturels : ce sont les vertus théologales, ainsi appelées parce qu'elles ont Dieu pour objet, parce que Dieu seul les donne, parce que Dieu seul les révèle. Cette notion nous explique pourquoi elles se distinguent des autres vertus, dont l'objet ne dépasse point les limites de la nature. Elles sont réellement au nombre de trois : la foi, qui jette dans l'intelligence une lumière divine; la charité, qui embrase la volonté d'un amour tout divin; et, parce que l'objet de cette foi et de cet amour n'est pas encore possédé, l'espérance, qui élève l'âme vers ce bien, sur les ailes des divins désirs.

De ces trois vertus, la charité tient le premier rang dans l'ordre de perfection, puisqu'elle est la forme, la racine des autres vertus; toutefois, dans l'ordre de génération, la foi et l'espérance précèdent la charité, puisqu'il faut connaître, et même espérer avant d'aimer.

3. Ces notions nous permettent de résoudre cette question : Quelle est la cause des vertus?

Les vertus théologales ne peuvent être causées que par Dieu lui-même; les autres trouvent leur principe dans la nature, leur achève-

ment dans la répétition des actes, dans un don de Dieu qui peut accorder des vertus infuses, en dehors des vertus théologales.

Ici saint Thomas nous explique une doctrine qui a donné lieu à une formule proverbiale : « in medio virtus. » Puisque, dit-il, la vertu mérite ce nom, comme conforme à la droite raison, et qu'ainsi elle ne doit s'en écarter ni par excès ni par défaut, il est clair que la vertu consiste dans un milieu, en ce sens que l'acte vertueux est conforme à la droite raison. Ceci est vrai encore des vertus intellectuelles. L'homme qui les possède affirmera, niera, restera dans le doute, selon que les choses apparaîtront certaines, fausses ou douteuses à sa raison, soit dans la théorie, soit dans la pratique.

Quant aux vertus théologales, elles ne se règlent pas ainsi. Dieu d'une part, notre capacité à recevoir le surnaturel d'autre part, sont la seule loi qui s'impose.

Une autre question, aussi importante que la précédente, est celle de savoir comment se relient les vertus entre elle. La doctrine de saint Thomas peut nous servir considérablement dans la prédication, spécialement lorsqu'il s'agit de prêcher l'éloge de quelques saints, entre autre de la Reine des Saints, sur lesquels nous n'avons que des renseignements peu nombreux. Qui ne comprend que si les vertus parfaites se relient entre elles, il nous

suffit d'avoir démontré la perfection d'une vertu dans une âme pour conclure à l'existence de toutes les autres ?

Or, il en est précisément ainsi : les vertus à l'état parfait sont connexes. La prudence parfaite doit être juste, forte, tempérante, et appelle ainsi les autres vertus cardinales, et toutes les vertus qui en dérivent. En outre, avons-nous dit plus haut, nulle vertu morale ne peut exister à l'état parfait sans la prudence, puisque sans cette dernière elle ne saurait choisir son objet ; et enfin, la prudence étant la « recta ratio agibilium », suppose, si elle est parfaite, l'accomplissement de tout ce qu'ont à réaliser les autres vertus.

Les vertus morales acquises par la répétition des actes, peuvent naturellement exister sans les vertus théologales, qui sont infuses. Mais si la charité, la plus parfaite des vertus théologales, existe, elle appelle nécessairement toutes les autres vertus, puisqu'elle est le principe de toutes les œuvres qui conduisent l'homme à sa fin, et exige par conséquent les vertus qui accompliront ces œuvres diverses. Cette vertu est si noble, que si la foi et l'espérance peuvent exister sans elle, c'est à l'état d'imperfection (celui qui ne croit pas et n'espère pas comme Dieu veut, n'a qu'une foi et une espérance imparfaites), et que si elle existe, elle suppose la foi et l'espérance, par lesquelles elle croit et désire ce qu'elle aime.

Il est facile de comprendre maintenant que toutes les vertus ne sont point égales entre elles. Non seulement dans la même espèce elles sont plus ou moins parfaites, selon les dispositions plus ou moins parfaites des individus ; mais les espèces comparées entre elles comportent une perfection plus ou moins grande. Les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales, en ce sens qu'elles perfectionnent une faculté plus élevée ; et pour ce même motif, la justice, qui se rapproche le plus de la raison parmi les vertus purement morales, l'emporte entre toutes. La sagesse est la première des vertus intellectuelles, parce que son objet est la cause suprême ; enfin parmi les vertus théologales, la prééminence appartient à la charité, qui approche Dieu de plus près, l'aimant en lui-même, tandis que ni la foi ne le voit, ni l'espérance ne le possède en lui-même.

Ces perfections sont si belles que Dieu n'en dépouillera point ses élus dans le ciel, mais les perfectionnera, s'il y a lieu. Les vertus morales subsisteront dans leur élément rationnel ; les vertus intelligibiles resteront dans leur « species intellectuales » ; la foi et l'espérance disparaîtront parce qu'elles dénotent l'imperfection de l'énigme et de l'absence, tandis que la charité, qui ne comporte nulle imperfection subsistera éternellement, augmentée, resplendissante de toutes les illuminations de la vision béatifique.

4. Mais est-ce tout ce que Dieu a fait pour fortifier l'âme dans le bien ? Lui suffit-il de lui avoir offert le trésor des vertus ? Non ! voici d'autres bienfaisances.

Les vertus, chez l'homme, rendent facile l'acquiescement aux indications de la raison : mais quand l'Esprit-Saint se penchera vers une âme pour lui imprimer une direction, un élan à part, ne faudra-t-il point une disposition nouvelle qui facilite à l'homme l'obéissance ? Il en est ainsi : et pour ce motif, Dieu accorde à l'homme les dons de son Esprit. Ce sont des « habitus » surajoutés à ceux des vertus. Ils sont logiquement au nombre de sept, si l'on veut que l'homme tout entier soit ainsi disposé à recevoir ces impulsions de l'Esprit divin. Les uns se rapportent à la raison, les autres à la volonté. Dans la raison, il faut distinguer la raison spéculative et la raison pratique ; et dans chacune d'elles la perception et le jugement de la vérité. Or la raison spéculative perçoit la vérité par le don d'intelligence, et la raison pratique par le don de conseil ; la raison spéculative, juge par le don de sagesse, et la raison pratique, par le don de science. Quant à sa volonté, l'homme sera disposé en ce qui le regarde les autres, par le don de piété; en ce qui regarde lui-même, par le don de force contre les périls, et par le don de crainte contre la concupiscence.

Tous ces dons sont rattachés entre eux par

la charité qui nous donne le Saint-Esprit, et ses dons avec lui ; et ils demeureront essentiellement dans la patrie céleste, puisque les élus y possèderont le Saint-Esprit.

Si on les compare entre eux sous le rapport de la dignité, on est émerveillé de la logique que nous trouvons dans l'énumération d'Isaïe: la sagesse et l'intelligence en effet l'emportent naturellement sur tous les autres, le conseil et la force l'emportent sur les derniers par leur objet. Comparés aux vertus, ils sont inférieurs aux vertus théologales, et supérieurs aux vertus intellectuelles et morales, comme il est facile de le comprendre, d'après ce que nous avons dit il y a un instant.

5. Après les vertus et les dons, viennent les béatitudes qui s'en distinguent comme les actes diffèrent des « habitus ». On les appelle de ce nom, parce que leur récompense, parfaite dans l'autre vie, commencée en celle-ci, constitue le bonheur véritable.

Ici comme partout la raison est pleinement satisfaite du dogme, grâce aux explications lumineuses de saint Thomas.

Les hommes, dit-il, ont placé le bonheur tantôt dans la vie de voluptés, tantôt dans la vie d'action, tantôt dans la vie de contemplation. Ces trois sortes de bonheur n'ont pas les mêmes relations avec la félicité future. Les joies de la volupté constituent un obstacle au bonheur futur ; la vie active y dispose ; la vie

contemplative, si elle est parfaite, le constitue, ou, dans le cas opposé, en est du moins un commencement. C'est pourquoi le Seigneur dicte ses deux premières béatitudes pour écarter le bonheur faux des plaisirs, qui consiste ou dans la possession des biens extérieurs, richesses, honneur, etc., et dans la satisfaction des passions.

Aux biens extérieurs, l'homme renoncera totalement par la béatitude de la pauvreté : « Beati pauperes spiritu. »

Quant à la satisfaction de ses passions qui sont irascibles ou concupiscibles, il renoncera complètement aux premières par la béatitude de la douceur : « Beati mites ; » aux secondes, par la béatitude des larmes : « Beati lugent ».

La vie active consiste surtout dans les œuvres que nous accomplissons envers le prochain à titre de justice ou à titre de miséricorde. L'homme sera parfait dans toutes ces œuvres par les deux béatitudes qui portent ce nom : Beati qui sitiunt et esuriunt justitiam », et « Beati misericordes ».

Quant à la vie contemplative qui constitue la félicité, elle est une récompense plutôt qu'un mérite. Elle est la récompense des œuvres actives, soit qu'on la considère à l'état imparfait, soit qu'on la considère dans sa perfection suprême.

Les conditions de la contemplation sont deux : l'une qui perfectionne l'homme en lui-

même, la pureté de cœur : « Beati mundo corde » ; l'autre qui le perfectionne vis-à-vis de ses semblables, la paix : « Beati pacifici ».

Cette même logique se retrouve dans l'énumération des récompenses promises aux Béatitudes.

Enfin, de tels germes doivent fructifier. Voici en effet que l'Apôtre nous énumère les fruits de l'Esprit-Saint, qui sont comme le produit dernier et savoureux de cette germination, le résultat des « habitus » et des actes, dont Dieu a enrichi l'homme juste. Il sont au nombre de douze, et perfectionnent l'âme en elle-même, vis-à-vis des choses qui lui sont supérieures, et vis-à-vis des choses qui lui sont inférieures. Notre Docteur est ici encore incomparable.

6. Il est temps maintenant de parler de ce qui est opposé à la vertu et aux autres dons divins, je veux dire du vice et du péché.

Saint Thomas se demande quelle est la nature du péché et du vice, comment ils se divisent, comment ils se comparent entre eux, quel en est le «subjectum», quelles en sont les causes, quels en sont les effets.

Indiquons rapidement la réponse à chacune de ces questions.

Le vice et le péché sont opposés à la vertu et à l'acte vertueux qu'ils détruisent. Ils sont opposés à la nature de l'homme, puisqu'ils sont opposés à sa raison, qui doit le conduire ; quand le péché est mortel, il détruit la chari-

té, et par conséquent toutes les vertus (comme vertus) dont la charité est le principe.

On le peut définir, d'après un mot de saint Augustin, et d'après les diverses activités de l'homme : « Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam. »

Les péchés se divisent de plusieurs manières.

Ils se divisent d'après leur objet.

Ils se divisent en péché de l'esprit et en péché de la chair, selon qu'ils tendent à la satisfaction illicite de l'un ou l'autre.

Ils se distinguent selon les diverses causes finales qui les provoquent.

Ils se distinguent selon les êtres qu'ils outragent, en péchés contre Dieu, contre celui qui les commet, et contre le prochain.

La culpabilité plus ou moins grande, la commission ou l'omission ne distinguent pas les péchés spécifiquement, puisque l'objet est le même: mais seulement d'une manière accidentelle.

C'est encore en ce sens qu'on énumère les péchés « cordis, oris et operis ».

Enfin les motifs spécifiquement différents, et les circonstances qui en procèdent peuvent diversifier spécifiquement les péchés.

On peut aussi les comparer entre eux. Cependant ils ne sont pas connexes entre eux, puisque parfois ils se contrarient mutuellement, et ne sauraient coexister ensemble, comme la prodigalité et l'avarice.

Tous les péchés ne sont point égaux entre eux, mais sont plus ou moins graves, selon qu'ils éloignent plus ou moins de la droite raison, et nous privent d'un bien plus ou moins appréciable.

L'objet du péché, la vertu à laquelle il s'oppose, pourront modifier le degré de gravité: et ainsi les péchés spirituels seront naturellement plus graves que les péchés charnels.

Le motif du péché, les circonstances, les effets prévus et plus ou moins nuisibles, la dignité de la personne contre qui se commet le péché, et celle de la personne qui le commet peuvent augmenter ou diminuer la gravité.

Quant au « subjectum » du péché, c'est la volonté, d'une manière générale, puisqu'elle est le « subjectum » des actes moraux; elle l'est spécialement des actes « eliciti » qu'elle accomplit par elle-même; les actes «imperati», qu'elle accomplit par les autres facultés humaines, ont aussi pour « subjectum » ces dernières, même quand ils sont coupables.

Après de nombreux détails, auxquels nous nous permettons de renvoyer le lecteur, saint Thomas, se demande quelles sont les causes des péchés. Est-ce que le péché a une cause? Quelles sont les causes intérieures des péchés? Quelles sont les causes extérieures? Comment un péché en cause-t-il un autre? Tout autant de questions profondément saisies, discutées, résolues, que nous pouvons à peine

indiquer, et qui offrent la plus riche matière pour des instructions sérieuses et pratiques, dans notre monde moderne, «tout revêtu de péché», comme dirait l'Ecriture.

Si maintenant, après ces considérations générales, nous voulions entrer dans le détail, à la suite de saint Thomas, et étudier séparément, le péché actuel, mortel ou véniel, et le péché originel ; nous demander en quoi ils consistent, quelles en sont les causes, le «subjectum », les effets, les hontes, les châtiments, nous aurions un champ immense à parcourir. Le temps nous fait défaut pour une telle excursion.

On nous dira peut-être que ce champ de la plus grande des misères humaines a été exploré souvent par ceux qui ont suivi un cours de morale. C'est possible : mais il y a exploration et exploration. Quand on visite un vieil édifice, sous la direction d'un simple gardien ou «cicerone », comme on en trouve partout à Rome, par exemple, nous pouvons voir superficiellement quelques détails, et nous rendre compte de l'ensemble en une certaine mesure : mais si nous avons pour guide un archéologue versé dans les sciences des choses antiques, tout nous parlera, tout aura son importance et sa signification, l'édifice lui-même revêtira par suite un caractère nouveau et grandiose.

Prenons pour guide dans l'étude des péchés, le Docteur Angélique, et ne nous contentons

pas des petits « ciceroni » qui s'appellent casuistes. Dante, le grand poète, prenait Virgile, un grand poète aussi, pour guide dans ses excursions à travers le royaume de tous les péchés : nous, théologiens, choisissons saint Thomas pour nous conduire dans une excursion analogue. C'est à lui que nous renvoyons directement, pour l'étude de ces questions que nous ne pouvons pas même signaler.

7. Une seule observation, touchant la nature du péché originel. Quelques théologiens fort sérieux admettent que le péché originel n'a enlevé à l'homme que les dons gratuits que Dieu lui avait conférés, et dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, et qu'à raison de la suppression de ces dons, tels que la soumission des puissances inférieures dans l'homme aux puissances supérieures, l'absence de douleurs, et tout privilège d'ordre naturel accompagnant les prérogatives surnaturelles, à raison, disons-nous, de cette suppression l'homme est déclaré « vulneratus in naturalibus ».

Mais si on prend l'homme dans sa simple nature, et tel qu'il doit être en lui-même, et qu'on le compare à l'homme supposé dans l'état de nature pure, l'homme déchu ne diffère de ce dernier que « tanquam persona nuda et expoliata », selon le mot expressif de Cajétan, qui paraît l'avoir formulé le premier, parmi les modernes. Cette doctrine, que

nous ne pouvons que signaler ici, est soutenue par Cajétan, Médina, Soto, Godoy, Gonet, et par beaucoup d'autres, pour ne parler que des thomistes; et à notre avis, elle est également de saint Thomas (1). Ses meilleurs adversaires eux-mêmes, tel que Billuart, la reconnaissent probable.

Mais voici pourquoi nous appelons spécialement l'attention sur cette doctrine. C'est qu'elle nous permet de répondre avec la plus grande facilité et simplicité à ceux qui attaquent la justice de Dieu à raison du péché originel, en nous demandant comment Dieu peut priver d'un bien, dû selon la nature, un homme qui n'a pas commis le péché originel par sa propre volonté.

Dieu, répondrons-nous, selon l'explication de Cajétan, enlève simplement ses dons gratuits et d'ordre naturel et d'ordre surnaturel : rien de plus simple.

Cette doctrine a un autre avantage, celui

(1) Cf. Gonet, *Clypeus*, T. II, Diss. IV, etc.; Monsabré, *Conférence*. XXVIII.

Cajétan a exposé sa doctrine In 1. 2ª, q. 109, a. 2. Avant lui, saint Thomas avait dit : « Post peccatum primi parentis, omnes absque originali justitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem justitiæ, quasi Deo puniente id filiis quod primus parens deliquit, quia ista pœna non est nisi subtractio eorum quæ supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa per ipsum in alios derivanda : unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. » *Comp. Theol.*, c. CXCV.

de rendre superflus les efforts surhumains qu'il faut faire pour résoudre la difficulté précédente, et pour comprendre comment la nature est blessée « in naturalibus », dans le sens ordinaire de cette expression.

8. Ici se termine le traité des principes intérieurs de nos actes, et commence le traité des principes extérieurs. Pour le bien, Dieu est le principe extérieur : il nous montre les actes bons par ses lois; il nous fortifie dans la pratique de ces actes par sa grâce.

Le traité des lois ne le cède à aucun de ceux que nous venons de parcourir si rapidement, et pour la clarté, et pour la profondeur, et pour la noble austérité.

Le style est toujours de cette grandeur simple qui nous ravit en certains édifices, telle que l'église de Sainte-Marie-Nouvelle de Florence la « Sposa » de Michel-Ange, où tout est grand, harmonieux, pur, sans fracas d'ornementation superflue.

Saint Thomas traite des lois en général et en particulier, selon une méthode qu'il aime, et avec raison.

Des lois en général, il nous dit quelle en est l'essence, quelles en sont les divisions, quels en sont les résultats.

Avant tout, la loi est une œuvre de raison, puisqu'elle est la règle d'actes humains et libres. Cette seule définition si simple, si claire, est une terrible critique de certaines

lois modernes, dont le principe inspirateur est avant tout la passion.

La loi a pour objet le bien commun, puisqu'elle règle les actes humains pour l'acquisition d'un bien qui appartient à tous les membres de la société.

Elle s'appellera loi éternelle, quand elle sera la raison même de Dieu gouvernant toutes choses; loi naturelle, quand elle sera cette participation de la loi éternelle que nous trouvons dans l'homme, et lui apprend à distinguer le bien du mal; enfin loi humaine, lorsqu'elle sera cette application de la loi naturelle à un cas particulier, non explicitement réglé par la loi éternelle et naturelle.

Si maintenant on suppose l'homme prédestiné à l'ordre surnaturel, appelé par conséquent à conquérir par ses actes les biens surnaturels, il faudra une nouvelle loi, la loi divine, pour régler ces actes; et, parce que Dieu procède lentement dans ses œuvres, cette loi sera ancienne ou nouvelle, selon qu'on la considèrera dans son état d'imperfection ou de perfection.

Le but de la loi est de rendre les hommes bons, en rectifiant leurs actes, et pour atteindre ce but, elle devra commander les actions bonnes, interdire les mauvaises, permettre les indifférentes, et, pour être obéie, punir les transgressions.

Entrant dans l'étude de chaque loi en parti-

culier, notre Docteur considère à part et successivement la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, la loi du Vieux Testament et la loi du Nouveau Testament. Ce n'est point ici pour nous le lieu de le suivre dans une telle carrière.

9. Nous ne ferons que deux remarques : l'une relative à ce traité général: l'autre relative à une partie de ce traité.

Notre première observation est que jamais plus qu'à notre époque, où les lois sont naturellement, pour la quantité, en raison directe du nombre des législateurs et en raison inverse de leur capacité, l'étude de ce que nous appellerions la métaphysique des lois n'a été nécessaire. Qui ne sait qu'aujourd'hui ils sont rares les hommes qui savent faire une distinction entre le légal et le légitime? Dans certaines assemblées on défend parfois avec une merveilleuse générosité les intérêts de la famille et de la religion: mais n'est-on point douloureusement surpris lorsqu'on voit tous les efforts concentrés pour démontrer que nul texte de loi sérieusement existante n'autorise la persécution et la spoliation? Sans doute cette polémique peut être bonne; mais pourquoi ne pas grandir la question, et ajouter simplement, s'il y a lieu: Cette loi, si elle existe, est absurde, contraire à une loi supérieure, celle du bon sens, si tant est qu'il ne faille monter plus haut : donc elle est illégi-

time, et les persécutions ne le sont pas moins, fussent-elles sanctionnées par des légalisations sans fin. Lorsqu'il y a un demi-siècle quelques hommes inaugurèrent la lutte en France contre le despotisme, sans doute ils se firent défendre par des avocats au point de vue des lois existantes ; mais ils surent ne jamais omettre de s'élever eux-mêmes au-dessus de ces considérations subalternes, et de se défendre au point de vue de cette autre loi, celle du bon sens, qui ne varie point avec le temps, parce qu'elle est une émanation de la loi éternelle (1).

D'où viennent ces faiblesses malheureuses dans les plaidoyers de nos amis ? De oe que la métaphysique des lois fait défaut, de ce qu'on oublie par trop, au moins dans la pratique ordinaire, que les lois humaines obéissent à des lois supérieures, sous peine de nullité radicale (2).

Notre seconde remarque regarde la doctrine de saint Thomas sur la loi divine ou révélée.

Rien de plus important pour les prêtres,

(1) Il s'agit ici spécialement du mémorable *Procès de l'Ecole Libre.*

(2) Voir l'éloquent témoignage que rend à saint Thomas sur ce point le célèbre juriste protestant, von Jherings, l'auteur du livre fameux *Der Zweck im Recht*, et que rapporte la *Germania* du 1er octobre 1892. Jherings déclarait que s'il avail connu saint Thomas avant d'écrire, il n'aurait pas écrit.

que cette théorie de la loi divine, considérée en elle-même et dans ses préceptes. On a écrit beaucoup sur ce sujet. Quel livre vaut celui-ci, pour la simplicité, la sobriété, la profondeur, la logique ? Quelles clartés resplendissantes il jette sur les trois sortes de préceptes qui composent la loi : les préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires ! Rappelons un seul exemple particulièrement pratique. Saint Thomas se demande si le nombre et l'ordre des préceptes du *Décalogue* sont conformes à la logique. Il répond par l'explication suivante. La loi divine, comme toute loi, règle la société, c'est-à-dire le devoir de chaque sujet envers le souverain et envers les autres sujets. Chaque sujet doit au souverain d'abord la fidélité, puis le respect, enfin le service. Or, c'est précisément ce qui est déterminé par les trois premiers préceptes du *Décalogue*, qui renferme les devoirs vis-à-vis de Dieu souverain universel.

Vis-à-vis des autres subordonnés nous pouvons avoir à remplir des devoirs tantôt particuliers envers certaines personnes qui ont des titres spéciaux, et il en est encore ainsi dans la grande société humaine : et ces devoirs spéciaux sont rappelés par le quatrième précepte ; tantôt des devoirs généraux, qui nous obligent envers tout le monde. Ceux-ci sont l'objet des autres préceptes, et toujours dans une logique parfaite. Nous devons respecter nos sem-

blables dans nos actions, dans nos paroles, dans nos pensées.

Or, nous pouvons nuire au prochain par nos actions, ou dans sa personne, ce que nous interdit le cinquième précepte ; ou dans la personne qui lui appartient, sa femme, la mère de ses enfants : de là, le sixième précepte ; ou dans ses biens, ce que nous défend le septième commandement. Nous pouvons nuire au prochain par nos paroles, en déguisant ou en faussant la vérité : ce qu'a prévu le huitième commandement ; enfin nous pouvons nuire au prochain par nos pensées : c'est l'objet des derniers préceptes.

Il nous semble que si les prédicateurs s'adressaient plus fréquemment et plus simplement au bon sens de leurs auditeurs, et faisaient saisir ces merveilleuses synthèses, les apologies seraient bien plus efficaces, soit parce qu'on mettrait plus de science dans les intelligences, soit parce que les auditeurs seraient ravis d'une telle lumière.

10. Il est un autre point sur lequel il convient d'attirer une meilleure attention dans ce traité de la loi divine.

Saint Thomas nous parle au long des préceptes cérémoniels de l'Ancienne loi. Pour saisir toute l'importance que nous attachons à cette question, il faut se rappeler que saint Thomas considère les cérémonies de la loi antique non seulement en elles-mêmes, mais aussi dans

leurs rapports avec les cérémonies de la loi nouvelle. Il en jaillit une plénitude merveilleuse de grandeur et de lumière. On voit dès lors comment tout se relie dans la pensée de Dieu, comment le présent se grandit du passé. A nos yeux, nous avons ici la métaphysique du Cérémonial ; et nous ne sachons pas qu'on trouve ailleurs un aussi beau traité sur ces questions. Chaque prêtre devrait le savoir de mémoire pour lui-même, ministre du culte divin, et pour les fidèles qu'il doit instruire de ces choses. Le culte divin est une prédication non moins éloquente et populaire que la parole. On peut même affirmer que sa principale raison d'être est dans sa signification et son symbolisme.

Or, serait-il injuste d'affirmer qu'aujourd'hui rien n'est plus ignoré des fidèles que le sens de ces grandes questions ? Est-ce que le prêtre lui-même en possède toujours une intelligence suffisante et sérieuse ?

Ici encore notre maître sera saint Thomas, si nous le voulons. Dans le culte on peut considérer, dit-il, le culte lui-même, les personnes qui exerçent le culte, et les instruments du culte.

Le culte lui-même comprend spécialement les sacrifices ; les instruments du culte sont le tabernacle, les vases sacrés, etc. ; les personnes vouées au culte se peuvent considérer ou dans leurs fonctions saintes, et nous avons alors

les sacrements destinés aux ministres et à la multitude ; ou dans le genre de vie qui les distingue de ceux qui n'exercent point le culte, et alors nous avons les observances particulières dans les aliments, les vêtements, etc.

Les plus riches explications éclairent cette énumération grandiose. Il importe de signaler spécialement au prêtre ce qui est dit du sacrifice. Avec un petit effort de raison, cette doctrine s'applique merveilleusement au sacrifice de tous les jours, d'autant plus que saint Thomas a pris soin lui-même de nous indiquer largement des lignes d'applications de la figure à la réalité.

Saint Thomas traite ensuite des préceptes judiciaires, et nous donne la véritable *Politique tirée de l'Ecriture Sainte*, que Bossuet eut bien fait de traduire, au lieu de nous écrire un livre qui est, quoi qu'en dise J. de Maistre, un plaidoyer gallican pour exagérer en face de l'autorité pontificale l'autorité royale de Louis XIV. On trouvera aussi dans cette question de magnifiques enseignements sur les vertus civiles et domestiques, en même temps qu'un beau chapitre de philosophie de l'Histoire juive.

Enfin le saint Docteur nous répond à ces trois questions : en quoi consiste la loi nouvelle ; quels sont ses rapports avec la loi ancienne; quels préceptes renferme la loi nouvelle? Ce seul énoncé, arrivant après le traité de la loi ancienne, peut nous en faire deviner la haute

importance. Quiconque voudra l'étudier comprendra plus clairement encore qu'à la lecture des historiens, pourquoi l'Histoire Ecclésiastique commence avec l'humanité.

11. Nous voici au second principe extérieur de nos actes, la grâce: thème célébre dans la théologie, question d'une importance suprême dans l'économie de la religion.

Si le temps nous en était donné, nous aurions ici de nombreux problèmes à soulever, et rien ne serait plus opportun, puisque naguère encore, malgré les défenses de l'Eglise, on écrivait si bruyamment sur ces questions réservées. Mais il faut marcher.

Saint Thomas divise ce traité en trois parties : en quoi consiste la grâce, quelle en est la cause, quels en sont les effets? Et chacune de ces questions se subdivise et appelle d'autres questions, non moins importantes. Quelle est la nécessité de la grâce, c'est-à-dire que peut l'homme sans elle et avec elle ? En quoi consiste l'essence de la grâce ? Comment se divise la grâce ? Comment pouvons-nous l'acquérir ? Comment Dieu distribue-t-il la grâce ? Quels sont ses effets dans la justification de l'impie et les œuvres méritoires du juste ?

Pour lire ce traité avec fruit, il importe souverainement de connaître le langage scolastique. Un dictionnaire fait d'après saint Thomas sera donc très utile.

S'il nous était permis de renouveler ce con-

seil, nous dirions qu'il faut lire le Docteur, à plusieurs reprises, le méditer, le bien comprendre, avant d'aborder les commentaires. Cette préparation indépendante disposera merveilleusement l'esprit à juger sainement les fameuses controverses agitées sur ce terrain.

Surtout nous conseillerions une précaution aux théologiens : celle de se tenir en garde contre quelques écrivains plus ou moins modernes, qui créent des théories récentes sur la grâce, et, pour s'autoriser de saint Thomas, que leurs ancêtres ont explicitement désigné comme un adversaire, vont chercher des citations un peu partout dans ses ouvrages, sauf dans les endroits où il en traite « ex professo ». Ce procédé est malheureux à tous les points de vue, et mériterait d'être qualifié durement.

Après cette observation, qui nous semble de bonne critique, nous recommandons instamment aux réflexions du lecteur ce passage, que nous extrayons du premier article de la première question sur la grâce. C'est le résumé de la doctrine : « Connaître la vérité n'est autre chose que l'usage ou l'acte de la lumière intellectuelle, parce que, dit l'Apôtre, *Eph.*, v, tout ce qui se manifeste est lumière. Or tout usage comporte ses mouvements, si l'on prend le mouvement au sens large, en tant que comprendre et vouloir s'appellent mouvements, comme dit le Philosophe dans le *III de l'Ame*. Or nous voyons dans les

être corporels, que pour le mouvement il faut non-seulement la forme même, qui est le principe du mouvement ou de l'action, mais qu'il faut encore la motion d'un premier moteur. Le premier moteur dans l'ordre des choses corporelles est le corps céleste, de telle sorte que quand le feu aurait une chaleur parfaite, il ne produirait aucune altération si ce n'est en vertu du mouvement du corps céleste. Mais il est manifeste que comme tous les mouvements corporels se rapportent au mouvement de la matière céleste, comme venant du premier moteur corporel, ainsi tous les mouvements et corporels et spirituels se rapportent au premier moteur simplement dit qui est Dieu ; et par conséquent quelque parfaite que l'on suppose une nature corporelle ou spirituelle, elle ne peut procéder à son acte, si elle n'est mue par Dieu, et cette motion est selon la raison providentielle, et non pas selon la nécessité de la nature, comme la motion du corps céleste.

« Et non seulement toute motion est de Dieu comme du premier moteur, mais de lui encore est toute perfection formelle, comme de l'acte premier. Et ainsi l'action de l'intelligence et de tout être créé dépend de Dieu de deux manières : d'abord quant à la perfection ou à la forme par laquelle elle agit, ensuite parce qu'elle est mue par lui à son action. Or toute forme mise par Dieu dans les choses créées a

son efficacité en vue d'un acte déterminé, qu'elle peut accomplir selon les propriétés de son être. Elle ne peut rien au-delà, si ce n'est par une forme surajoutée, de même que l'eau ne saurait chauffer, si elle n'est chauffée par le feu. De même l'intelligence humaine possède une forme, c'est-à-dire la lumière intelligible, qui suffit à connaître certains intelligibles, c'est-à-dire les choses dont nous obtenons la notion par les choses sensibles : mais l'intelligence humaine ne peut connaître les intelligibles supérieurs, si elle n'est perfectionnée par une lumière plus puissante, comme la lumière de la foi, des prophéties, qu'on appelle lumière de grâce, parce qu'elle est ajoutée à la nature. Ainsi il faut dire que pour la connaissance d'une vérité quelconque l'homme a besoin des secours divins, afin que l'intelligence soit mue à son acte : mais il n'a pas toujours besoin d'une lumière ajoutée à la lumière naturelle pour connaître la vérité ». (1)

(1) « Cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis, quia secundum Apostolum, *ad Eph.*, v, omne quod manifestatur lumen est. Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in *III De Anima*. Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus

Dans l'article suivant, saint Thomas parle « ex professo » de la grâce dans la volonté, et s'exprime en ces termes : « Dans les deux

cœleste : unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motum corporis cœlestis. Manifestum est autem quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter quod est Deus : et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo ; quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio, sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo : uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam per quam agit ; alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem. Ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scil. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scil. in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire ; altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiæ, quod dicitur lumen gratiæ in quantum est naturæ superaditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum : non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superadita naturali illustrationi. » — 1. 2ae, q. 109, a. 1.

états la nature humaine a besoin du secours divin comme première motion pour ou vouloir un bien quelconque ». (1)

Et plus bas, mais toujours dans le même article, répondant à la première objection, saint Thomas nous dit : « L'homme est maître de ses actes et de vouloir et de ne pas vouloir, à cause de la délibération de la raison, qui peut fléchir en un sens et en l'autre ; mais qu'elle délibère ou ne délibère pas, bien qu'il soit aussi le maître de cet acte, cela doit s'expliquer par une délibération précédente ; et comme il ne saurait y avoir ici une série infinie, il faut qu'en dernière analyse on arrive à cette conclusion que le libre arbitre de l'homme est mu par un principe extérieur qui est au-dessus de l'intelligence humaine, c'est-à-dire par Dieu, comme le démontre le Philosophe lui-même dans le chapitre *De bona fortuna*. L'âme de l'homme, même en état d'intégrité, ne possède donc pas tellement le domaine de ses actes qu'elle n'ait besoin d'être mue de Dieu : et à plus forte raison le libre arbitre de l'homme devenu infirme après le péché qui éloigne du bien en corrompant la nature ». (2)

(1) « Secundum utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente. » — 1. 2ae, q. 109, a. 11.

(2) « Homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem, vel ad aliam ; sed quod deliberet

Tout le traité de la grâce est renfermé dans ces paroles : la nécessité de la grâce habituelle et actuelle, l'efficacité de cette dernière par elle-même ; le principe d'où elles procèdent l'une et l'autre, etc. (1)

vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem ; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scil. a Deo, ut etiam Philosophus probat in capitulo de *Bona Fortuna* ; unde mens hominis, etiam sani, non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo : et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono, per corruptionem naturæ. » — 1. 2ae, q. 109, a. 2, 1m.

(1) Sur cette question nous rappelerons simplement que la grâce est efficace ou « per se » ou « per aliud ». Les Molinistes, et Molina surtout, disent que la grâce est efficace « per aliud », c'est-à-dire par le consentement de la volonté humaine ; les Thomistes disent qu'elle est efficace « per se ». Les Congruistes se rattachent aux Molinistes, les Augustiniens aux Thomistes. Il nous semble que si l'on pose ainsi la question : La grâce est-elle efficace parce que l'homme lui donne son consentement ; ou bien : Est-elle efficace parce qu'elle provoque le consentement de l'homme, le vocabulaire résout la question avant même la logique. Mais ce n'est pas ici le cas d'insister.

CHAPITRE VII

LA « SECUNDA SECUNDÆ »

Sommaire. — 1. Le sujet de la « Secunda Secundae ». — 2. Les vertus théologales, et d'abord la foi. — 3. Faut-il tolérer les infidèles et les hérétiques ? — 4. L'espérance. — 5. La charité. — 6. L'aumône et la correction fraternelle. — 7. Vices opposés à la charité.

1. Nous venons d'indiquer le dernier traité de la I. IIAE.

Nous arrivons au vaste renvoi indiqué plus haut, et qui constitue toute la II. IIAE, renfermant un traité complet sur chaque vertu en particulier : sur celles qui conviennent à tous les hommes en général, et sur celles qui conviennent spécialement à quelques-uns.

Les considérations théoriques et générales ne suffisent pas en morale, puisque nos actes ne constituent jamais que des cas particuliers : il faut entrer dans les détails, dit saint Thomas. C'est ce qu'il va réaliser dans cette seconde partie de la seconde partie, où il traitera de chaque vertu en particulier.

Afin d'éviter les répétitions et les longueurs,

il s'occupera de la vertu elle-même, du don qui lui correspond, des vices opposés, et des préceptes négatifs ou positifs qui s'y rapportent. Il agira ainsi pour les trois vertus théologales, et pour les quatre vertus cardinales, qui s'imposent à tous les hommes ; après quoi il traitera des grâces, des états, des devoirs qui concernent quelques hommes en particulier.

2. Il commence immédiatement (n'ayant pas le temps de faire une introduction plus longue) par la vertu de foi dont il étudie d'abord l'objet, les actes internes et externes, puis l'« habitus », considéré comme vertu, considéré dans ceux qui le possèdent, et dans sa cause.

L'objet formel de la foi, c'est la Vérité suprême ; l'objet matériel est ce qui est cru à raison de la révélation divine : objet complexe du côté de l'homme, où l'erreur n'entre point, et qui ne tombe cependant ni sous la certitude des perceptions sensibles, ni dans les évidences scientifiques.

On a eu raison de résumer dans le *Symbole*, en quatorze articles, ce qu'on a cru plus ou moins confusément avant le Christ, et explicitement après Lui, toujours sous l'autorité de l'Eglise dirigée par le Souverain Pontife, à qui il appartient de publier le symbole de la foi.

L'acte de foi est interne ou externe.

L'acte interne de la foi consiste à croire librement et fermement, quoique la vision de l'objet

n'existepoint. Cet acte a été désigné dans une triple formule : « croire Dieu », et c'est la cause matérielle de l'acte de foi, puisque la foi ne se rapporte qu'à Dieu ou aux choses divines ; « croire à Dieu », et c'est indiquer la cause formelle : on ne croit que sur la parole de Dieu ; « croire en Dieu », et c'est signifier le mouvement de la volonté qui applique l'intelligence à l'accomplissement de cet acte.

La foi est nécessaire au salut. Nous devons en croire l'affirmation divine aussi bien dans les choses qui surpassent la portée de notre intelligence, que dans les choses qu'elle peut saisir par ses propres forces. Cependant il faut se rappeler que les seuls principaux articles de la foi doivent vraiment être crus explicitement : d'autres articles, renfermés dans les Divines Ecritures, ne doivent être crus qu'implicitement, quoique les personnes chargées d'instruire les fidèles aient à connaître ces derniers articles plus complètement et plus explicitement. Parmi les vérités de foi que tous doivent connaître et admettre explicitement, surtout après la promulgation del'Evangile, il faut signaler les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Cet acte, soumettant l'intelligence humaine à l'intelligence divine, est d'un mérite excellent, que ne diminuent en rien les raisons humaines apportées en confirmation de la foi.

Quant à l'acte externe de foi, c'est-à-dire à la

confession claire des vérités de la foi, il appartient manifestement à cette vertu, et il est nécessaire au salut, lorsque l'honneur de Dieu ou l'utilité du prochain l'exigent.

Cette dernière observation nous explique la conduite de quelques martyrs, qui se sont livrés spontanément aux persécuteurs, parce qu'ils voyaient les néophites chanceler, dès que les confesseurs de la foi manquaient. Citons ici un religieux, le bienheureux Alphonse Navarette, qui se livra spontanément à la mort, pour un motif semblable, et que l'Eglise a placé sur les autels. Nous le nommons parce qu'un écrivain méprisable, soi-disant religieux, que l'on trouve encore dans certaines bibliothèques, n'a pas craint de lui jeter à la face des injures, dont la moindre est l'accusation de fanatisme, à raison de cet acte héroïque, béatifié par l'Eglise. La raison dernière de cette insolence est que le bienheureux Navarette ne fut pas l'apôtre des Rites Chinois !... Combien d'orthodoxies semblables à celle-là, mériteraient un examen théorique et historique ? Elles se servent de l'Eglise, au lieu de la servir.

Mais revenons.

La foi est une vertu que l'Apôtre définit fort bien « la substance des choses à espérer la preuve des choses qui n'apparaissent point » ; (1) qui réside dans l'intelligence, puisque croire

(1) Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.

est un acte de l'intelligence ; que la charité perfectionne, en lui fixant son but, et qui alors renferme tous les éléments constitutifs d'une vertu.

La foi est une, comme son objet formel, qui est la Vérité première ; et elle précède toutes les autres, puisqu'elle montre la fin à conquérir par toutes les autres vertus.

Enfin la foi, basée sur la vérité et la véracité de Dieu, est en elle-même plus certaine que nulle autre science, quoique d'autres vertus, par exemple la sagesse, la science, l'intelligence nous offrent plus d'évidence intrinsèque.

La foi exista chez l'ange, et chez l'homme avant le péché, puisqu'ils ne voyaient point Dieu dans son essence, vision à laquelle ils étaient néanmoins prédestinés ; elle existe même chez les démons, en ce sens qu'ils sont forcés d'admettre comme indéniables certaines vérités de foi, suffisamment démontrées pour eux.

La raison formelle de la vertu de foi étant la Vérité première, il est manifeste que nier un seul article de la foi, c'est mettre en doute cette Vérité, c'est détruire la vertu de foi. Elle pourra cependant être plus ou moins grande, et par une fermeté plus inébranlable, et par une dévotion plus ardente, et par une connaissance plus complète des vérités qu'elle enseigne.

De ces notions, il résulte manifestement que la foi est un pur don de Dieu, non seulement lorsqu'elle est informée par la charité, mais encore lorsqu'elle n'est que la foi morte et informe, puisque dans ce dernier cas nous n'avons qu'une diminution de la foi vivante, laquelle est toute entière un don divin.

Les effets de la foi sont d'abord la crainte, procèdant de la connaissance que nous donne la foi du Dieu vengeur qu'il faut redouter, du Dieu bon qu'il faut craindre de perdre : ensuite, et pour le même motif, la fuite du péché.

A la vertu de foi répond le don d'intelligence, ce don du Saint-Esprit, qui éclaire les vérités de foi et les vérités qui s'y rapportent (sans créer néanmoins l'évidence), au point de vue de la contemplation, et même, par extension, au point de vue de la pratique. Ce don est accordé à tous ceux qui possèdent le Saint-Esprit par la grâce, et ne peut exister chez ceux qui ne possèdent point l'Esprit-Saint. Ce don, particulier, puisqu'il a pour objet particulier l'intelligence des affirmations révélées, appelle comme béatitude la pureté du cœur, qui facilite la pureté des visions intellectuelles ; et comme fruit, en ce monde, la foi, ou plutôt la certitude de la foi ; en l'autre, la joie spéciale de la vision.

Un autre don qui correspond à la vertu de foi est le don de science. De même que par le don d'intelligence l'homme saisit les vérités

que lui propose la foi, de même par le don de science, il porte un jugement certain et droit sur ce qu'il faut ou ne faut point croire. Il se rapporte surtout aux choses humaines considérées dans leurs dernières raisons, de même que la sagesse a pour objet les choses divines ; et quoique sa sphère d'action soit spécialement la théorie, il s'étend néanmoins indirectement jusqu'à la pratique. Ce don, en nous donnant la véritable connaissance des choses humaines, nous remplit de dégoût pour ce monde, et appelle la béatitude des larmes.

L'Angélique Docteur, l'un des plus grands croyants qui aient existé parmi les hommes, celui dont la foi fut si excellemment ferme, ardente, éclairée, nous parle aussi des vices opposés à la foi ; et il les comprend d'autant mieux, qu'il connaît plus parfaitement la vertu elle-même. Il traite successivement de l'infidélité qui s'oppose à la foi ; du blasphème, opposé à l'acte extérieur de la foi ; de l'ignorance et de l'hébétude, opposées aux dons de science et d'intelligence, et enfin il ajoute un mot sur les préceptes de la foi.

L'infidélité peut être ou l'infidélité proprement dite, opposée à la foi qui ne fut jamais reçue ; ou l'hérésie, opposée à la foi sur une vérité particulière, auparavant acceptée ; ou l'apostasie, renonciation à toute la foi reçue.

Notre intention n'est pas d'entrer dans l'intime de toutes ces questions ; mais après avoir

simplement constaté que ces explications sont devenues d'une importance souveraine, à raison de l'infidélité qui envahit le monde sous toutes les formes, il nous suffira d'avoir signalé cette étude comme particulièrement nécessaire au point de vue de ce qu'on appelle le libéralisme et de l'antilibéralisme : noms qui restent singulièrement inexpliqués, malgré les longues polémiques dont a été rempli le dernier demi-siècle. Mais l'une des causes de ce qu'on appelle le libéralisme est assurément dans les exagérations parfois extravagantes de quelques-uns, qui ont accusé saint Thomas lui-même de libéralisme.

Combien d'écrivains modernes ont touché à cette question de la tolérance ! Il vaut mieux s'en rapporter au saint Docteur, qui exprime si sûrement la doctrine de l'Eglise, et l'expose avec un bon sens si merveilleusement imprégné de charité et de justice.

3. Après avoir fait au sujet de la foi une très juste observation, que nous ne saurions trop recommander à tous, savoir qu'il n'est pas bon toujours d'en discuter devant les faibles et les simples, qui en jugeront de par leur imagination et leur sensibilité, saint Thomas aborde la question de la tolérance vis-à-vis des infidèles, et plus loin, il parle de la tolérance vis-à-vis des hérétiques.

Il discute exclusivement la question de principe, et ne discute nullement l'application,

les procédures, les pénalités. Nous suivrons son exemple, et nous ne rappellerons que les principes, laissant à chacun la liberté d'opinion sur les procédés, bien qu'on ne doive jamais oublier 1° que l'Eglise n'a pas créé ces procédés, mais les a acceptés tels qu'elle les a trouvés au temps où elle en a fait usage ; 2° qu'elle a apporté plus de douceur et de précautions dans la pratique, que nul autre tribunal contemporain ; 3° qu'au surplus, quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur les procédés, les principes n'en souffrent point.

Voici quelques-uns des principes exposés par saint Thomas.

L'Eglise peut redouter les étrangers du dehors et les rebelles du dedans : les infidèles et les hérétiques.

Sur les infidèles, l'Eglise n'a aucune autorité.

Elle ne peut donc pas les forcer à embrasser la foi, parce que la foi est un acte de la volonté libre. Lorsque néanmoins les infidèles créeront un péril pour la société chrétienne, l'Eglise pourra se défendre par la force, et refuser la tolérance. Ceci n'est plus que l'exercice du droit de conservation, et c'est sur ce principe surtout que le moyen âge a fait les Croisades. Mais, dit saint Thomas, même dans ce cas, on laisse aux esclaves ou aux prisonniers la liberté de ne pas accepter la foi. Il pourra même se présenter des circonstances

où la tolérance sera un devoir et un devoir grave, par exemple lorsque l'intolérance empêcherait un grand bien, ou provoquerait un grand mal. Les enfants des infidèles, déclare saint Thomas, ne doivent pas être baptisés sans l'autorisation des parents, tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge de raison (1).

Admettant ces principes, on conçoit que saint Thomas ne défende aux fidèles de communiquer avec les infidèles qu'à raison d'un péril pour la foi.

Quant aux infidèles qui un jour ont reçu la foi, c'est-à-dire aux hérétiques et aux apostats, le Docteur Angélique se montre plus sévère, mais non point sans pitié. Il affirme qu'en soi on pourrait les obliger par la force matérielle à remplir les promesses qu'ils firent lorsqu'ils acceptèrent la foi, l'Eglise ayant sur eux un

(1) « Infidelium quidam sunt qui nunquam fidem susceperunt sicut Gentiles et Judæi : et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est : sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent : non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent, et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere vellent) ; sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediant. » *Sum.*, 2. 2ae, q. 10, a. 8. — « Quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. » *Ibid*, a. 11. — Sur le baptême des enfants malgré les parents infidèles, cf. *Ibid.*, a. 12.

droit de juridiction, et devant en outre les empêcher de nuire à la société chrétienne, par leurs exemples spécialement contagieux (1), et venger l'honneur de Dieu, qu'elle doit sauvegarder chez ses subordonnés.

Toutefois il veut qu'on avertisse le coupable une première et une seconde fois, avant de procéder à la punition ; il veut que le coupable repentant soit admis à la communion des fidèles, et qu'on ne le livre au bras séculier que lorsqu'on désespèrera de sa conversion, et que dès lors, il faudra pourvoir au bien de la foi commune. Il motive cette conduite, sinon par un devoir de justice, du moins par un devoir de charité qui s'impose à l'Eglise.

Il va plus loin, et il ajoute que lorsque les rebelles obstinés ne peuvent être éloignés de la société chrétienne, sans que le bien en souffre, il faut alors pratiquer la tolérance (2).

Cette théologie impose de nombreuses et importantes conséquences, dont il est bon de signaler les principales.

(1) « Alii sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur, sicut haertici et quicumque apostatae : et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt. » *Sum.*, 2. 2ae, q. 10, a. 8. Cf. q. 11, a. 3.

Voir aussi *ibid.*, q. 12, a. 2, où il est démontré qu'un prince apostat peut être déposé du pouvoir, tandis qu'un prince infidèle ne le pourrait.

(2) Cf. 2. 2ae, q. 11, a. 3; et q. 10, a. 8, 1m. Il faut lire dans saint Thomas toute cette doctrine.

Saint Thomas respecte également les droits de la charité et de la justice.

L'Eglise, selon lui et selon le bon sens, n'impose pas la foi, mais elle la protège chez ceux qui la possèdent, qui peuvent, et par suite doivent la conserver, sous la juridiction de l'Eglise.

L'Eglise punit par l'excommunication et par les peines temporelles : mais elle ne punit que le délit, c'est-à-dire la prévarication extérieure.

Elle ne punit que les délits religieux. Quand même il serait admis qu'un tribunal ecclésiastique subalterne ait vu un jour une question religieuse dans une question scientifique et se serait trompé, un tel fait ne préjudicierait en aucune façon contre l'existence légitime d'un tribunal, qui d'ailleurs n'est par lui-même ni impeccable ni infaillible ; surtout il ne prouverait rien contre le droit de l'Eglise.

Mais tout ceci demanderait des développements considérables, qui ne rentrent point dans ce travail.

Le grand Docteur nous donne ici un profond traité du blasphème considéré en général et dans ses espèces. Ce péché, dit-il, qui est opposé à la confession de la foi, qui nie à Dieu la perfection qui lui appartient ou lui attribue un défaut qui ne lui appartient pas, est un péché mortel « genere suo », c'est le plus grand des péchés, commun à tous les damnés de l'enfer. Il explique en quoi consiste le

péché contre le Saint-Esprit, nous fait l'anatomie des autres vices opposés à la foi, et enfin commence le traité de l'espérance.

4. Il parle successivement de l'espérance, du don de crainte qui lui correspond, des vices qui lui sont opposés, et des préceptes qui l'exigent de nous.

Au sujet de l'espérance, il nous explique en quoi elle consiste, et quel en est le « subjectum ».

L'espérance est une vertu (puisqu'elle règle nos actes envers Dieu), qui a pour objet la béatitude éternelle à conquérir, qui s'appuie d'abord sur la grâce de Dieu, puis sur la coopération de l'homme. Elle est une vertu théologale puisqu'elle a Dieu pour objet, et elle se distingue de la foi et de la charité, en ce sens que seule elle a pour objet Dieu considéré comme le principe possible de notre félicité.

Elle procède de la foi, qui montre ce que nous pouvons espérer ; elle appelle la charité, qui aime aussi Dieu comme notre bien le meilleur.

Le « subjectum » de l'espérance chez l'homme mortel est la volonté. L'espérance n'existe ni chez les Bienheureux qui possèdent tout, ni chez les damnés qui ne peuvent plus prétendre au bonheur : chez les hommes vivant en ce monde, elle est certaine absolument du côté de Dieu, qui ne manquera point à la créa-

ture ; mais non du côté de l'homme, qui sera toujours fragile par lui-même.

A l'espérance répond le don de crainte, que saint Thomas étudie attentivement et profondément ; et lui sont opposés deux vices, le désespoir et la présomption, tous deux réprouvés dans les commandements d'espérance que Dieu nous a imposés.

5. Le Docteur Angélique consacre ensuite vingt-trois questions à l'étude de la charité : autant que pour les vertus de foi et d'espérance réunies.

Ici, il modifie un peu son plan : il traite de la charité et du don de sagesse qui lui correspond.

Touchant la charité, il se demande en quoi elle consiste, quel en est l'objet, quels en sont les actes, quels vices lui sont opposés, quels préceptes en font une obligation.

Sur la première question, il ouvre une double discussion et sur la nature de la charité et sur ses rapports avec son « subjectum » ; et par concomitance, il traitera encore de l'objet et de l'ordre de la charité.

La charité est une sorte d'amitié très noble qui se crée entre Dieu et l'homme ; c'est une vertu qui a spécialement pour objet Dieu, le bien suprême, et qui participe à l'unité même de ce bien. Elle est manifestement la plus digne des vertus, puisqu'elle atteint Dieu en lui-même, et s'arrête en lui ; puisqu'elle assi-

gne à toutes les autres vertus leur fin dernière et suprême ; puisque par elle toutes les vertus atteignent le but providentiel, et qu'à ce titre la charité est la forme de toutes les vertus.

Parce qu'elle est amour, elle réside naturellement dans la volonté, où Dieu lui-même la répand par son Saint-Esprit, et l'augmente selon sa bienfaisance paternelle. La charité en effet peut grandir, non point par addition, mais par intensité de participation.

Nulle limite n'est imposée à sa perfection, puisque Dieu en est l'auteur : elle peut même être parfaite en ce monde, non point du côté de son objet, mais du côté de celui qui aime autant qu'il lui est possible. Il y aura donc la charité « incipientium, proficientium et perfectorum », selon le mot de saint Augustin.

De même qu'elle peut grandir, de même elle peut diminuer indirectement, par de moindres dispositions chez celui qui aime; elle peut même se perdre ici-bas, parce que l'homme ne voit pas Dieu dans son essence, qui seul peut fixer un amour éternel. Pour la ruine de la charité, un seul péché mortel suffit, car il suffit à nous détourner de Dieu comme bien souverain.

La charité a pour objet non seulement le Créateur, mais encore les créatures qui peuvent participer au bien surnaturel : donc l'homme devra s'aimer lui-même, dans son corps et dans son âme; aimer les hommes,

même pécheurs ou ennemis, qui vivent en ce monde (ici saint Thomas insère un magnifique article où il prouve que le pécheur se hait lui-même, puisqu'il ne veut pas son bien) ; enfin notre charité devra s'étendre jusqu'au monde des Anges fidèles et des Bienheureux. Dans la charité il faut un ordre, puisqu'elle a un principe et un objet souverain, qui est Dieu. A ce titre Dieu doit être aimé plus que le prochain, l'homme doit l'aimer plus que lui-même : mais si l'homme se compare aux autres créatures, il doit s'aimer plus qu'il n'aime les autres, parce qu'il s'aime en tant que participant au bien de Dieu, tandis qu'il ne doit aimer le prochain qu'à raison de la vocation semblable qui est imposée à tous d'aimer Dieu, et parce qu'il est avec lui membre d'une même société, et qu'ainsi il existe une union plus intime entre l'homme et le bien divin qui est en lui-même, qu'entre ce même homme et le bien qui est chez autrui.

Dans la charité vis-à-vis du prochain, il y aura encore une hiérarchie. Pour la raison que nous venons de rappeler, ceux qui nous seront plus unis par le sang, l'amitié, etc., devront être plus aimés ; de même les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui participeront plus complètement à la bonté divine, auront plus de droits à notre charité.

Quant à l'acte principal de la charité, il consiste à aimer plus qu'à être aimé. Cet amour

est plus que de la simple bienveillance : il y ajoute un sentiment d'affection et d'union. Dieu, souverain bien, en est l'objet suprême et nécessaire ; et c'est le glorieux privilège de la charité que, dès la vie présente, elle se rapporte à Dieu immédiatement. Sans doute nous ne pouvons aimer Dieu autant qu'il est aimable en lui-même et dans ses œuvres : toutefois nous pouvons l'aimer de toutes nos forces en lui-même et dans ses œuvres. Il n'y a pas de limites à la charité.

C'est par elle que dans nos moindres actions nous pouvons conquérir des mérites immenses. Si elle se rapporte au prochain elle sera plus méritoire, selon que le prochain aura plus de droit à notre charité, ou que cette charité nous coûtera plus de sacrifices.

D'autres actes accompagnent l'amour. Dans l'âme, c'est la joie de posséder Dieu, qui peut à peine être troublée par la crainte de le perdre à raison de notre faiblesse, mais qui dans le ciel sera parfaite et immortelle.

C'est la paix qui fait régner l'harmonie et l'union entre les hommes mutuellement, et en chacun en particulier : la paix que tous désirent, parce qu'elle est la tranquillité de l'ordre.

C'est la miséricorde qui se penche vers la souffrance, surtout vers la souffrance imméritée. En tant qu'elle procède de la raison elle sera même une vertu.

A l'extérieur, c'est la bienfaisance qu'inspire la charité, et qui vient en aide à tous, spécialement à ceux qui ont plus de droits à notre charité.

6. C'est l'aumône! Quel magnifique traité de l'aumône nous donne ici l'Angélique Docteur! nous devrions en posséder et la doctrine et la lettre.

Un mot du moins sur les différentes sortes d'aumônes. Puisque, dit-il, nous pouvons secourir le prochain dans son corps et dans son âme, nous aurons l'aumône corporelle et l'aumône spirituelle.

On peut servir le prochain dans son corps pendant et après sa vie présente.

Pendant sa vie, on peut lui venir en aide ou bien dans les besoins qui lui sont communs avec tous les hommes, ou bien dans des besoins à lui particuliers.

S'il s'agit des premiers, ils seront intérieurs où extérieurs.

Les besoins intérieurs sont au nombre de deux : la faim et la soif; de là deux œuvres de charité; les besoins extérieurs sont encore deux : ceux du vêtement et de l'abri, et on peut donner l'un et l'autre au malheureux qui en est dépourvu.

Quant aux besoins accidentels et particuliers à un homme, ou bien ils sont intérieurs : les maladies; ou bien ils sont extérieurs : la captivité. Deux autres œuvres de charité à réali-

ser, par la visite des malades et la délivrance des captifs.

Enfin, après la mort on peut servir le prochain en donnant la sépulture à son cadavre.

Les aumônes spirituelles, naturellement meilleures que les premières, sont encore au nombre de sept.

Il est des biens spirituels que nous ne pouvons pas donner au prochain par nous-mêmes ; il faut alors prier pour le prochain, et c'est la première charité spirituelle. Il en est d'autres que nous pouvons donner par nous-mêmes. Les uns se rapportent à son intelligence : pour son intelligence spéculative, l'instruction ; pour son intelligence pratique, le conseil. Les autres se rapportent à ses passions appétitives, dont la plus redoutable défaillance, la tristesse, sera consolée par la charité. Les troisièmes enfin, se rapporteront aux actes eux-mêmes, qui peuvent être considérés ou de la part du pécheur qui obéit à sa volonté désordonnée, et à qui l'on pourra faire l'aumône d'une correction ; ou du côté de l'offensé : et si nous sommes nous-mêmes les offensés, nous pourrons par charité pardonner l'offense ; ou enfin, du côté de certaine conséquence qui découle d'un acte désordonné, c'est-à-dire le trouble, la désunion, nous pourrons ici encore pratiquer la charité, en supportant les défauts du prochain.

Les explications qui accompagnent cet énon-

cé ne sont pas moins vastes et profondes que cette organisation magnifique.

Le Docteur insiste sur la correction fraternelle qui accompagne la charité. On sait comment saint Thomas l'a comprise en pratique : sa théorie ne diffère point de ses œuvres. Il en parle « con amore », et en homme expérimenté. Membre d'un ordre religieux où la correction fraternelle se pratique non point par dénonciation, comme elle se pratique en quelques ordres modernes, mais par une loyale et simple indication devant les frères, il a dit à ce sujet des vérités également touchantes et sûres. Heureuse serait la société où l'on comprendrait ainsi les rapports mutuels !

7. Les vices opposés à la charité sont ensuite l'objet d'une étude approfondie. Saint Thomas nous parle de la haine, opposée à l'amour ; de l' « acedia » et de l'envie, opposée à la joie de la charité ; de la discorde et du schisme, opposés à la paix; de l'offense et du scandale, opposés â la bienfaisance et à la correction fraternelle.

Puis chacun de ces vices est poursuivi en chacune de ses ramifications. A propos de la discorde, il traite de la discorde elle-même, qui est dans les pensées ; de la contention, qui qui est dans les paroles; du schisme, de la rixe et de la guerre, qui se produisent dans les œuvres. Il nous dit combien criminelle est la sédition.

Ces considérations amènent l'étude du précepte de la charité. L'importance et la nécessité du précepte sont proportionnées à la noblesse de la charité. Ce précepte a été exprimé et pour Dieu et pour le prochain, afin que nul n'en méconnut aucune conséquence. Puisque Dieu est le bien suprême, il est naturel que le précepte nous oblige à l'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, de toute notre force.

Rien de plus juste encore que l'obligation d'aimer notre prochain comme nous-mêmes. Il est notre prochain ou notre frère : il vient en effet de Dieu comme nous, et comme nous il est fait pour la gloire éternelle : c'est la raison d'aimer le prochain. Parce que nous devons l'aimer comme nous-mêmes, nous devons l'aimer pour la même fin, qui est Dieu, et ainsi notre charité sera sainte ; nous devons l'aimer selon la même règle, c'est-à-dire dans le bien. et ainsi notre charité sera juste ; nous devons l'aimer de la même manière, en désirant son bien comme nous désirons le nôtre, quand nous nous aimons nous-mêmes, et ainsi notre charité sera vraie. Que semble-t-il au lecteur de cette doctrine ? Pour nous, elle nous ravit. Elle nous prouve aussi qu'elle dut embraser bien complètement le cœur de saint Thomas, puisqu'il en a si bien parlé ; car, ajoute-t-il, le don qui correspond à la charité est le don de sagesse. Quand la charité élève

une âme jusqu'à l'union divine, l'esprit juge tout au point de vue de Dieu, cause suprême de toutes choses : c'est la sagesse. L'Angélique Docteur la considère en elle-même, dans la septième béatitude qui l'accompagne, et dans le vice qui lui est opposé, la folie. Ici se termine le traité des vertus théologales.

CHAPITRE IX

LA « SECUNDA SECUNDÆ »

(Suite)

Sommaire. — 1. Les vertus cardinales, et d'abord la prudence. — 2. La justice. — 3. La force. — 4. La tempérance. — 5. Observation pratique sur le traité des vertus, de saint Thomas. — 6. Devoirs qui regardent quelques hommes en particulier. Grâces gratuites qui se rapportent à la connaissance. — 7. Grâces gratuites relatives à la parole et aux œuvres. — 8. Différents états de vie. — 9. Fonctions diverses dans la vie : la perfection. — 10. Les religieux. — 11. Comment se diversifient les ordres religieux.

1. Sans délai, sans autre préface que quatre lignes de division, saint Thomas aborde les vertus cardinales, et en premier lieu la prudence. Nous ferons comme lui.

Notre Docteur étudie la prudence en elle-même, dans ses parties, dans le don qui lui correspond, dans les vices qui lui sont contraires, et dans les préceptes qui l'imposent.

La prudence est une vertu qui rend droites les actions humaines : c'est la connaissance de ce qu'il faut désirer ou éviter. Elle appar-

tient donc à l'intelligence, et à l'intelligence pratique ; et puisqu'elle dirige particulièrement l'homme dans ses actions, et par conséquent en des faits particuliers, elle suppose une connaissance générale, et elle consiste dans une connaissance des choses particulières. Dirigeant la raison, elle est une vertu ; la dirigeant dans les œuvres, elle est une vertu pratique. Ce qui la distingue des autres vertus morales, c'est qu'elle réside dans l'intelligence, tandis que celles-là ont l' « appetitus » pour « subjectum » ; ce qui la distingue des autres vertus intellectuelles, c'est qu'elle a pour objet les « agibilia », ou actions contingentes, qui perfectionnent l'homme en lui-même, tandis que la science et la sagesse ont pour objet des vérités nécessaires, et que l'art se rapporte aux « factibilia », c'est-à-dire aux œuvres extérieures de l'homme, qui ne le perfectionnent point en lui-même. Il appartient à la prudence, non point de fixer une fin aux autres vertus, mais d'appliquer les principes généraux aux actions particulières. Elle indique où se trouve pour chaque vertu le milieu de raison, le juste milieu ; et lorsque l'intelligence a cherché et jugé les moyens à mettre en œuvre pour atteindre la fin, elle accomplit un dernier acte, un acte de prudence, par lequel elle applique réellement ces moyens, ou en commande l'application.

A la prudence appartiennent d'autres vertus,

ou comme parties intégrantes, parce qu'elles sont requises pour la perfection de la vertu; ou comme parties subjectives, parce qu'elles constituent les diverses espèces de prudences: ou enfin comme parties potentielles, parce qu'elles ont une parenté, une ressemblance avec la vertu de prudence.

Saint Thomas, recueillant et organisant les doctrines éparses de Macrobe, de Cicéron, d'Aristote, distingue huit parties intégrantes de la vertu de prudence : cinq lui appartenant en tant qu'elle est connaissance, et trois en tant qu'elle applique la connaissance à l'acte. Rien de plus naturel et de plus logique que la justification de ces énumérations. Dans la connaissance, en effet, on peut considérer d'abord la connaissance elle-même, qui sera mémoire, si elle se rapporte au passé; intelligence, si elle a pour objet le présent ou nécessaire ou contingent; on peut considérer l'acquisition de la connaissance, qui s'obtient ou par la docilité à entendre un enseignement, ou par investigation spontanée et ordonnée, « eustochia », et à cette dernière appartient la « solertia »; enfin on peut considérer l'usage de la connaissance, dont la raison peut se servir pour connaître ou pour juger d'autres conséquences, et dans ce cas, il faut que la raison, ou plutôt la faculté de bien raisonner, ordonne convenablement les moyens à la fin par la providence ou prévoyance; qu'elle considère

les circonstances au milieu desquelles il faut agir, par la circonspection ; qu'elle éloigne les obstacles, par la précaution.

Les parties subjectives de la prudence, qui en dépendent comme les espèces de leur genre, se distinguent selon leur objet. Il y aura la prudence « monastica », par laquelle l'homme se dirige lui-même ; et la prudence du commandement, chez celui qui devra diriger la multitude ; et cette dernière prudence comprendra la prudence du général qui commande une armée, celle du père de famille qui gouverne sa maison, celle du prince qui tient les rênes de l'Etat : « prudentia militaris, œconomica, regnativa ».

Enfin viennent les parties potentielles de la prudence : vertus qui ont avec elle des rapports de similitude et d'analogie, et ont pour objet des actes secondaires, dépendant néanmoins de la prudence. Ce sont l' « eubulia », qui suggère les bons conseils ; la « synesis » qui juge sérieusement des œuvres à exécuter : la « gnome » qui apprend comment en certaines circonstances particulières il faut agir en dehors des lois ordinaires.

Saint Thomas est admirable dans le développement de ces questions. Il passe ensuite à une étude du don de conseil qui répond à la vertu de prudence : il nous parle des vices opposés à cette noble vertu. Parmi ces vices les uns sont opposés à la prudence en la con-

tredisant directement; les autres lui sont opposés moins clairement en apparence, et ont une sorte de similitude avec la prudence elle-même : les premiers sont l'imprudence et la négligence ; les seconds sont « prudentia carnis, astutia, dolus, fraus, sollicitudo nimia temporalium rerum », vices qui tous procèdent de l'avarice. Saint Thomas ne dit qu'un mot du précepte de la prudence, et passe à la justice.

2. La vertu de prudence dirige la raison de l'homme dans les œuvres, la justice dirige la volonté.

Le traité de la justice est l'un des plus vastes de tous ceux que saint Thomas nous a donnés dans sa *Somme Théologique*. Il comprend soixante-trois questions. Il se divise en quatre parties : dans la première, il s'agit de la justice elle-même ; dans la seconde, de ses parties ; dans la troisième, du don correspondant à la justice ; dans la quatrième, du précepte de la justice.

Tout le traité de la justice est renfermé dans cette définition féconde que nous donne saint Thomas : « La justice est la volonté perpétuelle et constante de rendre à chacun son droit ».

A propos de la justice considérée dans sa nature, il traite du droit, de la justice, de l'injustice et du jugement.

Les parties de la justice sont subjectives, intégrantes et potentielles.

Les premières sont la justice distributive et commutative, et la restitution. Les vices contraires sont l'acception des personnes, opposées à la justice distributive ; et différents vices opposés à la justice commutative. On pèche contre cette dernière dans les rapports involontaires, et dans les « commutationes » volontaires. On pèche dans les rapports involontaires ou par des actes, lorsqu'on tue, qu'on mutile, ou qu'on dérobe violemment : ou par des paroles, soit dans les jugements, lorsque le juge, l'accusateur, le coupable, le témoin, l'avocat ne remplissent point leurs obligations respectives ; ou en dehors de tout jugement, par le mépris, le dénigrement, le murmure, la dérision, la malédiction.

On pèche dans les « commutationes » involontaires, par la fraude et par l'usure (1). Dans tous ces actes il y a violation d'un droit.

(1) Etant donnée l'importance et l'actualité des questions qui s'agitent spécialement aujourd'hui sur ce point, nous nous permettrons de recommander instamment la lecture de Cajétan dans son long commentaire sur la question 98me de la 2. 2ae, si on ne veut lire ses écrits particuliers sur ces problèmes. Ne pouvant tout citer nous transcrivons du moins le passage suivant : « Quemadmodum vino non solum utimur ad bibendum, sed ad commutandum, vel cum pecunia, quod tunc induit rationem rei venalis, vel cum alia re, et tunc quandoque rationem pretii, puta si vino emimus frumentum ; vel etiam utrius-

Les parties intégrales de la justice sont indiquées dans ce vaste axiome : Il faut faire le bien et éviter le mal. Et en effet dans toute justice générale ou particulière, on trouve ces deux éléments.

Deux sortes de péchés ou vices leur sont opposés : l'omission, qui ne fait pas le bien selon le devoir, et tel que l'impose la loi divine ou humaine ; la transgression, qui fait le mal malgré la loi. La transgression opposée aux préceptes négatifs est plus grave que l'omission opposée aux préceptes positifs,

que, puta rei venalis et pretii, cum simul emimus vino frumentum, et vendimus vinum pro frumento, intendentes vendere nostrum vinum et emere frumentum, etc : ita proportionabiliter contingit in pecnia, quoniam ipsa non solum utimur ut pretio rerum, sed etiam ut re venali, considerando sicut de aliis rebus, abundantiam vel penuriam ejus, respectu occurrentium necessitatum. Et hoc modo utitur pecunia ars nummularia, vulgariter nuncupata campsoria, scilicet ut re quadam. Propterea utitur ipsa simul ut re et pretio, quemadmodum in commutatione vini et frumenti declaratum est. Et super hoc fundamentum consurgit tota doctrina cambiorum. Nec ulla apparet ratio quare magis aliis rebus possumus tot modis uti, et auro vel argento monetato non, cum multiplicitas usus non impediat usum principalem, et de facto pecuniam multos usus habere præter principalem experientia testatur. » In 2, 2ae, q. 78, a. 1.

Ceci est manifestement plus clair que cette sorte de tautologie que nous offrent quelques théologiens spécialistes modernes, savoir qu'on ne peut percevoir un intérêt, tant que l'argent reste « argent », mais qu'on peut en percevoir quand il devient « capital ».

parce qu'elle fait le contraire de la vertu, tandis que l'omission néglige simplement la vertu.

Les parties potentielles de la justice sont au nombre de huit.

Trois se rapprochent de la vertu de justice, en supposant une « retributio », sans cependant être à proprement parler la justice, parce que la « retributio » est inégale. Ce sont la religion, la piété, le respect.

Sept se rapprochent de la justice parce qu'il y a « retributio » légitime, et en diffèrent parce que cette « retributio » n'est que d'obligation morale. Ce sont la « veritas, gratia, vindicatio, liberalitas, amicitia seu affabilitas, et epikeia ». Saint Thomas explique chacune de ces vertus, et chacun des vices qui leur sont opposés.

Il étudie la religion en elle-même ; il l'étudie dans ses actes intérieurs : la dévotion et la prière ; et dans ses actes extérieurs, c'est-à-dire dans l'adoration, qui prosterne tout l'homme devant Dieu ; dans l'offrande, que l'on fait à Dieu tantôt d'un bien que l'on possède, par le sacrifice, l'oblation, les prémices, les décimes, tantôt d'une promesse, par le vœu ; enfin dans l'acte par lequel l'homme assume sur lui quelque chose de divin : le serment, l'adjuration, l'invocation du nom de Dieu.

Après ces riches investigations, saint Thomas nous parle des vices qui détruisent la

religion, tantôt sous une fausse ressemblance avec elle : et ce sont les différentes espèces de superstitions, le faux culte de Dieu, l'idolâtrie, la divination, l'« observatio superstitiosa » ; tantôt par une opposition directe, tels que la tentation de Dieu et le parjure, qui outragent Dieu en lui-même, ou le sacrilège et la simonie, qui outragent les choses de Dieu.

A la suite de notre guide, nous étudions après la religion, la piété, puis le respect, qui comprend la « dulia » et l'obéissance. A ces vertus sont opposés des vices spéciaux que saint Thomas examine successivement.

Passant aux vertus qui ressemblent plus ou moins à la justice, parce qu'elles imposent l'obligation morale d'une « retributio », il examine ensuite la reconnaissance et le vice opposé ; la « vindicatio » ou vengeance ; la « veritas » ou véracité, à laquelle s'opposent le mensonge, la simulation ou hypocrisie, la jactance et l'ironie. Il examine l'amitié et les vices opposés : l'adulation et le « jurgium » ; il étudie la libéralité et les vices contraires, qui sont l'avarice et la prodigalité, et enfin il ajoute un mot de l'επίειχεια, ou équité.

Après ce vaste sommaire, on nous dispensera sans doute de tout détail. Le champ est immense, on le voit. Et cependant tout y est important et pour la théorie et pour la pratique. Le traité de la religion qui renferme celui de la prière, celui de la superstition, sont

d'une souveraine utilité à une époque où l'on prie si peu, et ou si souvent les personnes qui prient ne le font que très peu selon les intentions de Dieu.

On a beaucoup et souvent commenté ces questions de saint Thomas sur la justice. Parmi les thomistes, il importe de citer Banez et Soto ; pour la partie qui regarde la religion, Suarez a écrit une très longue et très riche exposition.

Pour nous, nous imaginons que rien ne vaut la lecture de saint Thomas en lui-même, si ce n'est que nous regarderions comme nécessaire la lecture d'un thomiste, tel que Billuart, pour ce qui concerne la justice commutative, considérée au point de vue de la casuistique et la pratique.

Le don de piété qui répond à la vertu de justice, dit saint Thomas, fait que l'homme aime Dieu comme un bon père, et le sert avec fidélité. Il appelle à lui la seconde béatitude, et parmi les fruits du Saint-Esprit, il appelle la bénignité et la mansuétude.

Les préceptes qui imposent la justice sont tous ceux que renferment le *Décalogue* : les les trois premiers commandent la justice envers Dieu, le quatrième envers les parents, les autres envers le prochain.

Chacun de ces préceptes, ajoute saint Thomas, est très logiquement à la place qui lui convient, et il le prouve merveilleusement.

Cette question est l'explication très riche de l'énumération logique des commandements que nous trouvons dans la I. IIæ. C'est un thème magnifique de prédications pour l'orateur qui voudrait travailler avec un résultat sérieusement solide.

Quant à l'œuvre de saint Thomas nous ne la jugerons qu'en rappelant un mot d'Aristote. Le grand philosophe nous dit, en nous ne savons plus quel passage de ses œuvres, que la justice est l'astre du matin et du soir, qui brille au ciel de la vertu. Nul, ajouterons-nous, ne l'a mieux démontré que saint Thomas, le plus illustre des disciples d'Aristote. Elle consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû : elle rayonnera par conséquent dans toute la sphère de nos rapports avec Dieu et les hommes. De cette définition si simple partent les immenses rayonnements que nous venons de signaler, et dont chacun éclaire un monde.

3. Après la justice, la force !

La prudence met l'ordre dans la raison, la justice le met dans les œuvres, la force maintient cet ordre. On peut la considérer en elle-même, dans ses parties, dans le don qui lui correspond, et dans les préceptes qui en imposent le devoir.

Considérée en elle-même, elle est cette force intime qui modère et l'audace et la crainte des maux graves, c'est-à-dire les passions irascibles. Cette considération nous amène natu-

rellement à parler de l'acte principal de la vertu de force, qui est le martyre, et des vices qui lui sont opposés.

La force est une vertu puisqu'elle contribue à rectifier les actions humaines, en écartant ce qui pourrait faire sortir la raison de ses limites. A ce titre, elle se trouve dans toutes les vertus, et mérite d'être comptée parmi les vertus cardinales ; mais spécialement elle se montre en celles où il faut la pratiquer au milieu des périls plus graves. Elle règle les audaces imprudentes, les craintes folles en face de la mort, au fort des batailles ; surtout elle inspire l'héroïsme de la résistance, plus beau encore que l'héroïsme de l'attaque, parce qu'il faut plus de force pour modérer la crainte que pour retenir l'audace.

Le plus grand acte de force que puisse accomplir un homme c'est l'acte du martyre, par lequel un chrétien déploie une invincible force de résistance en face des plus grands périls, la mort, les tourments, les séductions, pour le triomphe de la meilleure des causes, celle de la foi et de la vertu chrétienne.

Les vices opposés à la force sont la crainte déraisonnable et l'absence de crainte raisonnable, la témérité.

La crainte déraisonnable est celle qui nous fait redouter un mal contrairement aux prescriptions de la juste prudence. Elle constituera un péché mortel ou véniel, selon la grandeur

du mal qu'elle fait commettre, bien qu'en général elle diminue la culpabilité en proportion de la diminution imposée à la liberté.

L'absence de crainte légitime, provenant de la vanité, de la sottise, est aussi un péché, ou un vice opposé à la force, à qui il appartient de régler les audaces comme les craintes.

Lorsque l'audace est immodérée, c'est-à-dire devient la témérité, elle est également contraire à la force, parce qu'elle n'attend pas ou méprise le jugement, qui doit régler la force véritable.

Les parties de la force sont la magnanimité et la magnificence, qui se rapportent à la force d'attaque ; la patience et la persévérance, qui se rapportent à la force de résistance.

Tous les vices opposés à ces vertus sont étudiés et analysés avec le même soin que les vertus elles-mêmes. Il semble que l'admiration s'impose ici encore au lecteur de Saint Thomas, au sujet de la perspicacité admirable avec laquelle il parle de chacune de ces vertus, qui sont si bien faites pour grandir l'homme dans ses énergies.

Saint Thomas ajoute un mot au sujet du don de force, qui répond à la vertu de force, et au sujet des préceptes divins, qui se rapportent à la force et aux vertus connexes, puis il traite de la dernière vertu cardinale, de la tempérance.

4. Il la considère en elle-même, dans ses parties et dans les préceptes qui l'imposent.

Par rapport à la tempérance considérée en elle-même, il étudie sa nature et les vices opposés: la «sensus vacuitas» et l'intempérance.

La vertu de tempérance, prise dans le sens large, règle les passions concupiscibles et ce qui s'y rapporte: elle est à ce titre une vertu cardinale en même temps qu'une vertu spéciale, à cause de son objet particulier et de son rôle étendu.

Les vices opposés à cette vertu sont, l'un par excès, la «sensus vacuitas» c'est-à-dire l'insensibilité ; l'autre, par défaut, l'intempérance.

Ce que notre docteur nous dit des parties de la tempérance est d'une importance considérable et pour la doctrine et pour la pratique.

Il faut distinguer les parties intégrales, subjectives et potentielles.

Les premières sont la pudeur qui écarte la honte de l'intempérance, et l'honnêteté qui aime la beauté de la tempérance.

Les parties subjectives se rapportent ou à la délectation du boire et du manger, ou à la délectation des plaisirs charnels. Les premières sont l'abstinence et la sobriété; et à propos de la première saint Thomas parle de l'abstinence ecclésiastique, c'est-à-dire du jeûne, et des vices opposés à ces deux vertus. Les secondes se rencontrent dans la chasteté, à laquelle se rapporte la virginité.

Les parties potentielles de la tempérance sont les vertus annexes qui règlent les mouvements intérieurs de l'homme, et ses actions extérieures, et l'usage des choses extérieures. Les mouvements intérieurs de l'homme sont de trois sortes, outre la révolte de la conscupiscence : il y a le mouvement de la volonté émue par la passion, et c'est la continence qui le modère ; il y a le mouvement d'espoir et d'audace qui suit la passion, et c'est l'humilité qui le règle ; il y a le mouvement de colère contre l'obstacle, et c'est la clémence qui le retient.

Les actions extérieures seront dirigées et modérées par la modestie, qui tantôt saura choisir ce qu'il faut faire ou éviter, par une sage ordination; tantôt observera la convenance, la « decentia», dans les œuvres; tantôt enseignera la gravité dans les paroles.

Enfin dans l'usage des objets extérieurs, l'homme sera guidé par la parcimonie, qui lui apprendra à ne pas trop désirer, et par la modération, qui lui enseignera à ne pas désirer les choses trop recherchées.

Rien de plus prudent et de plus mesuré que la doctrine de saint Thomas sur la modestie. Saint Thomas l'étudie dans toutes ses ramifications et en particulier dans ses rapports avec les soins convenables et une trop grande recherche dans la tenue extérieure, les paroles, les vêtements. C'est parfait comme bon sens.

Ou nous nous trompons fort, ou il est certain que notre Docteur n'apparaît pas moins admirable dans ces applications éloignées et pratiques de ses principes, que dans l'énoncé et la démonstration des principes eux-mêmes. Il n'est pas difficile aux hommes de s'entendre sur les majeures : ils sont difficilement d'accord sur les mineures, spécialement dans les questions morales. C'est ici surtout que l'équilibre du bon sens sera indispensable. Rien ne nous semble plus juste que l'enseignement de saint Thomas en ces matières.

A toutes ces vertus s'opposent des vices dont nous parle également notre Docteur ; en particulier le vice contraire à l'humilité des sens ou à la chasteté, et le vice contraire à l'humilité de l'esprit, ou l'orgueil. Tout prêtre devrait le lire fréquemment, tant l'application de cette doctrine demande de lumière et de tact, à raison des besoins si nombreux et si divers dont souffrent les âmes.

A propos de l'orgueil, saint Thomas nous explique comment s'est produite la chute originelle, comment l'orgueil en fut le principe, en quoi elle a consisté, quelles en ont été les conséquences.

Enfin, nous dit-il en terminant, la tempérance a été convenablement l'objet d'un précepte spécial. Puisqu'en effet le *Décalogue* ordonne les devoirs de l'homme envers Dieu et envers les autres hommes, il était juste que

Dieu y insérât quelques préceptes relatifs à la tempérance et à ses parties, par exemple le sixième commandement et d'autres, qui regardent la charité vis-à-vis du prochain.

Ici se termine le traité des vertus.

Le chemin que nous avons parcouru rapidement est immense. Nous avons indiqué le point de départ et le point d'arrivée ; nous avons signalé à la hâte, sur notre parcours, ce qui devait frapper plus vivement notre attention : mais nous avons omis de nombreux détails, et ce que nous avons indiqué, c'est à peine si nous avons pu le souligner.

Si nous parlions à des lecteurs ordinaires, nous nous reprocherions ce que nous venons de faire comme un acte d'imprudence : nous pensons que pour nos lecteurs, la noblesse de l'entreprise les séduira, et que la longueur du travail ne fera que stimuler leur énergie. L'important, c'est de se mettre à l'œuvre, de ne point s'impatienter, ni de se décourager, si tout n'arrive pas aussi vite qu'on le voudrait.

Patience et longueur du temps
Font plus que force ni que rage.

Au surplus, nous le répétons, cette étude portera avec elle sa récompense, si elle est généreusement commencée : elle sera en même temps et un noble avantage et une noble joie.

Pensez-vous, dira quelqu'un, que l'on puisse

se passionner pour saint Thomas? Nous croyons et nous croirons toujours que rien ne peut nous passionner plus vivement dans saint Thomas que son traité des vertus, soit parce que la haute métaphysique y a moins de part, et qu'ainsi la difficulté est amoindrie; soit parce que là il s'agit de l'homme, de nous-mêmes, et que nous sommes toujours heureux d'apprendre ou de nous rappeler ce que nous sommes.

6. Toutefois, si nous venons d'indiquer la fin du traité des vertus, ce n'est point encore la fin de la IIA II.Æ. Ce que nous venons de dire regarde tous les hommes. Tous doivent être prudents, justes, forts, tempérants; tous doivent vivre de foi, d'espérance, de charité, quelles que soient leurs conditions diverses, leurs vies, leurs œuvres, si d'ailleurs ils ont la possession d'eux-mêmes.

Mais il est des devoirs qui regardent spécialement certains hommes, à raison des différentes grâces gratuites que Dieu leur a faites, à raison des différentes vies qu'ils poursuivent, à raison de leurs différentes fonctions.

Les grâces gratuites, dont saint Thomas nous avait déjà parlé dans le traité de la grâce, à la fin de la IIA IIÆ, se rapportent ou à la connaissance, ou à la parole, ou aux œuvres.

Les premières se rapportent toutes à la prophétie et au ravissement, qui est une sorte de prophétie. Nous indiquerons deux avantages très considérables à recueillir de cette étude.

Le premier avantage sera une connaissance de la prophétie elle-même. La prophétie c'est une grande partie des Saints Livres. Il est constamment question de visions, de prédictions, dans les Oracles Sacrés, comme on dit fort bien, quand on n'y met pas trop d'emphase. Et bien, serait-il téméraire d'affirmer que peu de théologiens ont des idées suffisantes sur cette réalité ? Et s'ils ne la connaissent pas, n'est-ce point une lacune lamentable, puisque la prophétie est l'une des bases en même temps que l'un des éléments de notre foi ?

Un autre avantage précieux, surtout à notre époque, consisterait en une facilité et indépendance plus grande dans le jugement à porter sur cette épidémie de prophétisme insensé, qui nous a envahis depuis quelques années. Nous dénonçons franchement ce mal comme funeste à nous ne savons combien de points de vue différents.

Sans aucun doute les prophéties particulières sont possibles. Mais de la possibilité à la réalité certaine, il y a un abîme. Prétendre qu'au nom de la foi et de la piété il faut accepter tous ces oracles maladifs, c'est oublier que la crédulité est un vice opposé à la foi, comme l'incrédulité, et que de plus on commet un crime à diviser le monde en deux catégories : celles des crédules et celle des incrédules. C'est oublier que les preuves d'une affirmation extraordinaire doivent être d'une évidence

proportionnée. C'est oublier qu'il n'est pas permis de traiter ces prétendus oracles comme on traiterait les oracles scripturaires, et que si l'on n'y prend garde on peut créer chez les débiles des confusions fatales pour la foi. C'est oublier que nous rendons la religion responsable de nos niaiseries féminines aux yeux des adversaires de notre religion, et qu'on peut la rendre ridicule, dit saint Thomas. C'est oublier enfin que la seule tenue logique et honorable en face d'affirmations sans absurdités, si l'on veut, mais aussi sans démonstration suffisante, ce n'est pas celle de la négation ou de l'affirmation : c'est la neutralité.

On dit : Dieu peut tout; l'Esprit souffle où il veut. Mais qui en doute ? La question n'est pas là. La question est de savoir ce qu'il veut; si son Esprit a soufflé, et où il a soufflé. Prenons garde, comme aurait dit Mgr Darboy, de nous mettre le doigt de Dieu dans l'œil.

Saint Thomas nous apprend toutes ces choses et d'autres encore.

La prophétie est la connaissance qu'un homme acquiert par le don passager d'une lumière divine des choses qu'il ne pourrait connaître naturellement. Puis expliquant les causes de la prophétie, il nous dit que Dieu transmet ce don aux hommes par le ministère de ses bons anges, et les hommes le recevront ou comme une lumière dans leur intelligence, ou comme une représentation dans leur ima-

gination, ou comme une perception sensible.

Le ravissement se rapporte à la prophétie. L'homme est parfois enlevé aux occupations inférieures et à ses sens, jusque dans la lumière divine : c'est saint Paul enlevé au troisième ciel.

Mais ici encore il faut lire saint Thomas.

7. Les grâces gratuites relatives à la parole ont été concédées spécialement aux premiers apôtres. Au don des langues qui permet de se faire comprendre, s'ajoute le « sermo sapientiæ » et le « sermo scientiæ », qui donneront une spéciale efficacité à la parole et à la doctrine entendues.

Enfin les grâces gratuites relatives aux œuvres se résument dans la grâce des miracles. Tout ce que nous avons dit de la nécessité où est le prêtre de bien connaître la théorie des prophéties, se peut et se doit répéter de la théologie du miracle. Les raisons sont les mêmes. Lorsque Dieu veut montrer qu'il confie une mission spéciale à un homme, il lui communique une participation de sa science dans le don de prophétie, et une participation de sa puissance dans le don du miracle.

Ces questions sont non seulement importantes pour la défense de notre religion, pour la pratique de la prudence chrétienne, elles expliquent encore la conduite de l'Eglise dans la canonisation des saints, les précautions qu'elle prend, les preuves qu'elle exige, etc. Pour

tous ces motifs, il est bon de les connaître.

Il est manifeste que celui à qui fut accordé le don réel d'une grâce gratuite, doit en faire usage, et que ce don lui crée des devoirs à part, puisqu'il lui est concédé spécialement pour le bien du prochain.

8. Les différences du genre de vie peuvent également imposer des obligations particulières.

La vie est active ou contemplative, selon qu'on la consacre spécialement aux œuvres extérieures, ou aux considérations intellectuelles.

Saint Thomas les étudie en général; puis, les analyse séparément, et enfin les compare.

On se demande parfois, soit pour la théorie soit pour la pratique, quelle est la meilleure des deux vies contemplative et active. Si nous considérons les choses isolément, la vie contemplative l'emporte, soit parce qu'elle met en jeu la meilleur activité de l'homme, l'intelligence; soit parce que l'objet de cette activité est spécialement le plus noble de tous : Dieu, la vérité suprême. Mais entre ces deux vies, il en est une que nous pourrions appeler mixte, parce qu'elle se compose des deux autres. Plus d'un écrivain intéressé affirme que cette vie mixte est meilleure que la contemplative. Il faut distinguer. Si cette part de vie active n'est pas autre chose que le résultat naturel et immédiat de la vie contemplative, de

manière que l'objet de l'une et de l'autre soit le même et qu'on réalise le programme formulé d'une façon sublimé par saint Dominique : « Parler ou avec Dieu ou de Dieu ; (1) » et par saint Thomas : « Livrer aux autres les choses contemplées, (2) » assurément cette vie mixte vaut mieux que la simple vie contemplative, parce qu'elle embrasse simultanément les deux charités, sans que Dieu soit perdu de vue. Cette vie mixte n'appartient qu'à ceux qui enseignent le Dieu qu'ils contemplent. Elle est meilleure que toute autre, parce que, dit saint Bernard, il vaut mieux briller et éclairer, que de briller simplement. Mais s'il s'agit de cette autre vie mixte, dans laquelle il y aura une alternative forcée entre les heures données à Dieu et les heures données à la créature, on ne saurait lui attribuer le premier rang, à cause des motifs que nous avons indiqués.

9. Enfin la diversité des fonctions peut créer des devoirs particuliers.

Les états se diversifient selon que les hommes sont consacrés à des fonctions diverses. Parmi les différentes manières de les distinguer, il convient de signaler l'état de ceux qui commencent dans la voie du bien, l'état de ceux qui progressent, et l'état des parfaits.

(1) Aut cum Deo aut de Deo loqui.

(2) Contemplata aliis tradere.

C'est de ce dernier qu'il convient de parler, puisqu'il est le terme des autres.

Nous appellons ici toute l'attention du lecteur, car la doctrine de saint Thomas est d'une noblesse et d'une importance souveraines.

La perfection consiste dans la plénitude de la charité, qui rattache l'homme à Dieu, source de toute perfection. Sans doute Dieu ne peut ètre aimé autant qu'il est aimable; sans doute la charité ne peut être toujours en acte et clairvoyante ici-bas: cependant elle peut être assez parfaite pour éloigner le péché.

La perfection consiste manifestement et avant tout dans l'accomplissement des préceptes; accessoirement dans la pratique des conseils. Ceux-ci servent à la pratique excellente de ceux-là.

On dit qu'un homme est dans « l'état de perfection » lorsque sa vie exige de lui la pratique et des préceptes et des conseils.

Les religieux (il s'agit ici des religieux tels qu'on les entendait autrefois, et engagés sérieusement) les religieux et les évêques seuls sont dans l'état de pérfection parce que seuls ils sont tenus à la constance dans la pratique de la perfection : les premiers à raison de leurs vœux, les seconds à raison de la stabilité de leur mission.

Le Docteur Angélique fait une étude à part des deux états. Il parle d'abord des Evêques, puis des religieux. Au sujet des premiers, il se pose des

questions bonnes à connaître, quoique moins pratiques pour tous, sans doute. Nous demandons la permission de nous arrêter un peu plus longuement sur la question de la vie religieuse.

Il est bon de la connaître parce qu'elle est un fait important de l'histoire ecclésiastique, parce qu'elle est l'explication de nombreux textes évangéliques, parce que nous pouvons avoir des conseils à donner, parce qu'enfin et surtout, à l'heure où nous sommes, la persécution sévit contre les religieux. Beaucoup les appellent ennemis publics ; quelques-uns, une superfétation inutile dans l'Eglise, etc. On peut les chasser, les outrager; leurs amis peuvent se sacrifier héroïquement pour eux... puis des silences inouïs se feront ensuite...

10. Disons un mot des religieux.

Saint Thomas se pose quatre questions : en quoi consiste l'état religieux, qu'est-ce qui convient aux religieux, comment se distinguent les ordres religieux, que dire de l'entrée dans l'état religieux ?

La solution de ces quatre questions résume ce que saint Thomas avait écrit dans ses magnifiques opuscules contre Guillaume de Saint-Amour. C'est la base de ce qu'on a écrit dans le sens théologique, sur l'état religieux. Nous citerons spécialement le très beau commentaire de Suarez, comme développement de la doctrine thomistique.

En résumé, saint Thomas nous définit ainsi l'état religieux. C'est un état de perfection, puisque d'après l'étymologie du mot, il indique et suppose une union plus intime et plus constante avec Dieu. Cette union s'accomplit par la pratique des conseils. Tous les conseils ne sont pas nécessaires à la perfection, mais seulement les trois conseils essentiels de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance, auxquelles le religieux s'engage par vœux, et qui écartent chez les religieux les obstacles que l'on rencontre à l'union divine, dans la possession des biens extérieurs, dans la satisfaction même légitime de ses sens, dans la possession autonome de sa liberté. C'est dans cette triple offrande que consiste l'holocauste de la vie religieuse. Cette généreuse offrande est manifestement d'un grand mérite, puisqu'elle donne à Dieu, et pour toujours, et absolument, et pour un motif de religion et de charité, tout ce que l'homme possède et ce qu'il possède de meilleur, sa volonté. En un mot, le religieux s'engage à aimer Dieu sans partage, sans retour, sans mesure ; et s'il aime les œuvres de Dieu, le motif de ses affections sera encore Dieu. Et afin de réaliser ce programme, de ne pas se disperser le cœur, il accomplit le triple et absolu renoncement dont nous avons parlé. Ce renoncement ne l'empêchera nullement de s'occuper des choses divines, pour l'utilité du prochain, et, par conséquent, de

s'instruire pour prêcher et enseigner. Il lui sera même permis de se mêler parfois aux choses temporelles, pour le bien des hommes et la gloire de Dieu. Bien plus, ce détachement universel et irrévocable lui sera grandement utile en toutes ces œuvres. Une plus grande paix, une plus complète abnégation de lui-même, un plus grand zèle de la gloire de Dieu, et par suite du salut des âmes, lui permettront de réaliser des œuvres de science, de zèle, de charité, etc., qu'on accomplira bien moins facilement dans d'autres conditions.

On dira peut-être que les religieux ne restent pas fidèles à leur programme, et même que tous n'ont pas ce programme.

A la seconde difficulté nous répondrons que nous ne parlons ici que des religieux qui possèdent et le nom et la chose de leur état : des autres, nous n'en parlons pas ici.

A la première, il est facile d'observer que si quelques religieux forlignent, ceci ne prouve rien contre l'idéal, la loi, la pensée qui a créé et qui doit diriger la vie religieuse, non plus que Judas ne prouve rien contre Jésus-Christ.

Ne semblerait-il pas bon de conserver au sein de la société cet idéal de la vie religieuse? Est-ce que le simple fait de son existence n'est pas un cri constant du « sursum corda? » Est-ce que ce seul fait ne sera pas une force pour le prêtre surtout, dont la première pensée doit être le règne de Jésus-Christ dans le

monde ? Et si l'union entre le clergé séculier et le clergé régulier était complète, s'ils s'aidaient mutuellement, les uns faisant mieux ce que les autres font plus difficilement, ne serions-nous pas tous plus forts, et Jésus-Christ ne serait-il pas mieux annoncé ?

Mais revenons à la théorie.

11. Saint Thomas nous parle ensuite de la distinction des ordres religieux. Etant prouvé et admis que la vie religieuse est basée sur la pratique de la charité, il en résulte que l'on pourra établir des ordres religieux pour chacune des vertus que peut inspirer la charité et vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des hommes. Et réellement, si l'on étudie l'histoire monastique on constate qu'il en a été ainsi et qu'aujourd'hui surtout il n'est pas une seule des quatorze œuvres de charité envers le prochain, dont nous avons parlé plus haut, qui ne soit l'objet particulier du zèle religieux, dans quelque ordre ou congrégation. Tous les ordres religieux ont une base commune, mais leur activité se manifeste différemment et se distingue par les diverses œuvres de charité.

Enfin un dernier mot sur l'entrée en religion. Cette question est spécialement importante pour tout prêtre qui se livre au ministère des âmes. Il est difficile en effet que ce prêtre n'ait pas un jour ou l'autre à donner des conseils relativement à l'entrée en religion. Il faut beaucoup de lumière, pour distinguer ce qu'on ap-

pelle une vocation, pour en deviner les signes sérieux, etc.

Peut-on entrer en religion sans être parfait dans la pratique du précepte ? Peut-on promettre par vœu d'entrer en religion ? A quel âge peut-on entrer en religion ? Faut-il renoncer à la vie religieuse pour le plaisir des parents ? Est-ce que les prêtres, les curés, les archidiacres peuvent entrer en religion ? Enfin, peut-on conseiller l'entrée en religion, et faut-il de longues délibérations avec les amis, les parents, pour prendre une résolution au sujet de l'entrée dans un ordre religieux ?

On le voit, ces questions sont graves, importantes, pratiques. Si on les comprend, on se gardera de confondre ce qui est l'idéal en soi avec ce qui est l'idéal pour l'individu en particulier. On saura que pour la vocation vraie, il faut essentiellement la volonté sincère de se sanctifier par la pratique des conseils évangéliques, l'absence d'obstacles graves chez le candidat : obstacles intérieurs, obstacles extérieurs.

C'est par là que saint Thomas achève la II^{a} II^{ae}.

Nous n'ajoutons qu'un mot. Cette partie de la *Somme* pourrait être un excellent livre de méditation à qui la posséderait suffisamment pour ne pas rester préoccupé de l'intelligence du texte. On a écrit des ouvrages à ce point

de vue, par exemple la *Théologie affective* de Bail. On trouverait également dans Contenson et dans les *Commentaires* du B. Séraphin Capponi da Porretta de très pieuses réflexions, jointes à cette doctrine sublime. Si l'on voulait en prendre sérieusement la résolution et la peine, cette partie de la *Somme*, ou plutôt la *Somme* toute entière, deviendrait le plus riche manuel de théologie, de prédication et de méditation. La vie du prêtre, qui voudrait étudier ainsi le Docteur Angélique, se compléterait dans toutes ses parties, et deviendrait, nous n'en pouvons douter, d'une élévation et d'une plénitude qui en feraient la gloire et la fécondité !

CHAPITRE X

LA « TERTIA PARS »

Sommaire. — 1. Comment la Troisième Partie se rattache aux deux premières. — 2. Convenances de l'Incarnation du côté de Dieu. — 3. Le Verbe se serait-il incarné, si le péché n'avait pas existé ? — 4. Convenances de l'Incarnation du côté de l'homme. — Les grandeurs de Jésus-Christ dans son âme. — 6. Les grandeurs de Jésus-Christ dans son corps. — 7. Les grandeurs de Jésus-Christ dans l'unité de son être. — 8. Conséquences de cette unité. — 9. Des actes et souffrances de Jésus-Christ : et d'abord de son apparition en ce monde. — 10. L'Immaculée-Conception de la Vierge. L'opinion de saint Thomas. — 11. Les principes de sa doctrine sont favorables au dogme défini. — 12. Les autres mystères de l'enfance de Jésus-Christ. — 13. La vie publique de Jésus-Christ. — 14. Les souffrances de Jésus-Christ. — Les causes et effets de la Passion. — 16. La mort, la résurrection et la glorification de Jésus-Christ.

« Parce que notre Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, au témoignage de l'ange, en sauvant son peuple du péché, nous a montré qu'en lui est la voie de la vérité, par laquelle nous pouvons par la résurrection arriver à la béatitude de la vie immortelle, il est nécessaire, pour la perfection de notre œuvre théolo-

gique, qu'après avoir considéré la fin suprême de la vie humaine, après avoir étudié les vertus et les vices, nous traitions du Sauveur des hommes lui-même, et des bienfaits qu'il a conférés au genre humain. (1) »

C'est par ces mots que saint Thomas commence la « Tertia Pars » de la *Somme*, celle qui traite du Christ Médiateur entre Dieu et l'homme.

Nous avons étudié en effet le but de l'existence humaine qui est Dieu, et les moyens à employer pour atteindre ce but; les œuvres qu'il faut pratiquer et celles qu'il faut éviter, pour conquérir le véritable bonheur; et nous en avons parlé en nous plaçant au point de vue réel, qui suppose la nature et son élévation à l'ordre surnaturel.

Mais comment ces moyens seront-ils donnés à l'homme? Dieu les accordera-t-il immédiatement ou par intermédiaire? Et si l'homme vient à commettre le mal, qui le délivrera?

Dieu a répondu en nous donnant le Sauveur,

(1) Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in se ipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus, necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi præstitis nostra consideratio subsequatur.

le Rédempteur, le Verbe Incarné, le Dieu-Homme.

Nous pouvons résumer ainsi les deux premières Parties de la *Somme*, et leur rattacher la troisième.

Dieu, l'Etre infini en lui-même et le Créateur de toutes choses, est nécessairement la fin naturelle de toutes créatures, et convenablement la fin surnaturelle de la créature intelligente et libre, de l'homme en particulier :

Donc l'homme doit le chercher par ses actes libres.

Or ces actes libres, précisément parce qu'ils sont libres et sans détermination physico-naturelle, doivent être dirigés vers leur objet par des dispositions surajoutées :

Donc il faut à l'homme des vertus, qui ne sont pas autre chose que ces dispositions.

Or ces vertus sont diverses, comme les actes selon la manière dont elles atteindront Dieu, immédiatement et en lui-même, ou médiatement :

Donc nous aurons des vertus théologales et des vertus non théologales.

Or ces vertus, théologales ou non théologales, ne règlent point leur activité par elles-mêmes, puisque Dieu seul, Etre infini, est règle de toutes choses :

Donc il leur faut une règle extérieure : la loi.

Or cette loi est au-dessus des forces de l'homme, soit à raison de la faiblesse de

l'homme, soit à raison de son objet surnaturel.

Donc il lui faudra un secours extra-naturel et surnaturel : la grâce.

Or il était convenable que cette loi et cette grâce fussent données à l'homme par le Verbe Incarné :

Donc le Verbe de Dieu devait s'incarner parmi nous.

Or il était convenable que le Verbe Incarné, après nous avoir apporté la loi et la grâce par lui-même, confiât l'une et l'autre à une cause seconde :

Donc il devait établir son Eglise, à qui il confierait et la prédication de la loi, comme il a été dit à propos de la foi ; et les sacrements de la grâce, comme il est expliqué à la fin de la Troisième partie.

Or ce sont là tous les moyens que Dieu a donnés à l'homme pour atteindre sa fin :

Donc, si l'homme les met en œuvre, il possèdera cette fin suprême : le ciel ; sinon, il possèdera l'enfer !

Sommes-nous téméraire, lorsque si souvent nous affirmons que dans la Théologie scolastique de saint Thomas tout se relie étroitement et logiquement à l'idée de Dieu ? Il me semble que cette suite de propositions en est une preuve nouvelle. Au surplus, si l'on examine les motifs de l'Incarnation, tels que les assigne saint Thomas, on voit qu'ils se résument encore dans une manifestation

convenable de la sagesse, de la bonté et de la puissance de Dieu : tous attributs basés sur son Etre infini.

Nous avons donc naturellement à parler, selon l'ordre fixé par saint Thomas, de Jésus-Christ, des Sacrements, des Fins dernières.

2. En Jésus-Christ, notre Sauveur, on peut considérer sa nature et ses œuvres.

Si l'on considère Jésus-Christ en lui-même, on peut se poser logiquement trois questions : le fait de l'Incarnation était-il convenable ? quelle en est la nature ? quelles en sont les conséquences ?

Répondant à la première question, saint Thomas remonte à la première page de la *Somme*, à ce principe qui est l'âme de son œuvre : Dieu, l'Etre infini, est aussi l'infiniment bon ; et il en conclut qu'il lui convient de se communiquer le plus possible à ses créatures, même par l'union de la créature à la divinité, dans le mystère de l'Incarnation, bien que Dieu, à raison toujours de son Etre, et par conséquent de sa puissance, ait pu sauver l'homme par un autre moyen. Pour augmenter notre foi, notre espérance, notre charité, nul moyen n'était plus efficace que cette grande manifestation de la vérité, de la clémence et de la grande bonté infinie. Rien n'était plus utile à l'homme que l'exemple des œuvres de l'Homme-Dieu, toutes rayonnantes de divinité. Nul remède meilleur ne pouvait être em-

ployé contre le mal : car c'est grâce à ce mystère que l'homme a connu ce qu'il peut contre le démon, combien il est grand en lui-même, combien la présomption est fatale et l'orgueil funeste, comment l'homme a dû être délivré de la servitude du péché. Ces raisons et d'autres encore ont été magnifiquement développées par les Docteurs de l'Eglise (1).

3. Ici se présente une question considérable, et souvent signalée à notre époque par les auteurs qui se donnent des airs de mystiques sérieux. Cette question est celle-ci : Est-ce que le Verbe se serait incarné, si l'homme n'avait point péché? Saint Thomas répond que Dieu sans doute aurait pu s'incarner, même quand le péché n'aurait point existé ; mais que dans l'ordre des réalités, relativement à la Providence ordinaire et actuelle, en des problèmes où notre raison est incompétente par elle-même, il faut s'en tenir aux affirmations des Ecritures et des Pères, qui nous enseignent constamment que le Sauveur est venu pour nous racheter du péché. Toutefois, saint Thomas ne donne cette conclusion qu'avec des réserves. Non seulement dans son commentaire sur les *Sentences* il avait donné les deux opinions probables ; mais, ici même, il admet comme probable l'opinion qui n'est pas la sienne : « convenientius dicitur » ; et il

(1) Cf. Thomassin, *De Incarnatione*, t. I.

semble en faire une question de prudence dans le langage, qui ne doit pas s'écarter du langage des Ecritures.

D'autres théologiens, tels qu'Albert-le-Grand, Scot, Suarez, soutiennent « simpliciter » que le Verbe se serait incarné, même dans l'état actuel des choses, si Adam n'avait pas péché.

Celui qui admettrait cette affirmation ne serait pas opposé à saint Thomas, puisqu'il l'a admise comme probable ou convenable, et que la raison de l'Incarnation qu'il emprunte à la bonté de Dieu est indépendante du péché.

En général, on expose suffisament ces deux opinions et on se croit obligé d'attaquer saint Thomas, quand on embrasse l'opinion appelée scotiste.

Mais, outre qu'il y a de l'exagération à attribuer si absolument la première des deux thèses à saint Thomas, on oublie, et à tort, que cette thèse peut s'expliquer, et s'explique en effet de deux manières, au moins, chez les disciples même de l'Angélique Docteur.

La première se présente d'elle-même : Dieu prévoit le péché, et, en prévision du péché, il décrète l'Incarnation comme remède au mal.

La seconde peut se formuler ainsi : Dieu veut d'abord l'Incarnation ; mais en même temps il décrète comme condition « sine qua non », non point le péché, qui est un mal, mais la permission du péché, qui n'est pas

intrinsèquement un mal, auquel d'ailleurs la nature est sujette par elle-même.

Cette seconde hypothèse, que nous rappelons simplement « pro memoria », a été soutenue par de bons théologiens, et semble s'appuyer sur quelques textes de saint Thomas, a l'avantage de répondre parfaitement au langage des Ecritures, puisqu'alors le Verbe ne se serait réellement pas incarné, sans le péché d'Adam, et de faire sien ce que la théorie dite de Scot a de réellement beau et spécieux, quand elle donne la prééminence universelle au fait de l'Incarnation, dans les décrets divins.

Alors se réalise littéralement la comparaison de saint Thomas : De même que saint Paul ne se serait pas converti, si saint Etienne n'avait point prié ; de même le Verbe ne se serait pas incarné, si Adam n'avait pas péché. Dans l'explication thomiste de saint Thomas, nous disons que Dieu a voulu d'abord comme fin la conversion de saint Paul ; et qu'il a voulu ensuite la prière de saint Etienne comme moyen, bien que d'après le décret réel et actuel de Dieu, la conversion ne se puisse pas réaliser sans la prière de saint Etienne. Ainsi, Dieu voudrait d'abord l'Incarnation comme fin, et la permission du péché comme condition préalable, bien que, d'après le décret actuel de Dieu, l'Incarnation ne doive pas avoir lieu si le péché n'a pas lieu.

Il est à propos que cette explication soit si-

gnalée, afin que l'on puisse se tenir en garde contre certains théologiens orateurs, dont l'inadvertance peut seule expliquer les silences (1).

Le Verbe-Incarné est venu principalement pour détruire le péché originel, qui a infesté

(1) En réunissant les explications de quelques théologiens spécialement de Cajétan, nous pourrions arriver aux conclusions suivantes :

Dieu voit comme possibles les trois ordres de la nature, de la grâce et de l'union hypostatique.

Il voit qu'il peut les réaliser indépendamment les uns des autres : le premier sans les deux autres ; le premier et le second sans le troisième ; il voit aussi que s'il veut les réaliser dans une mutuelle dépendance, le troisième, celui de l'Incarnation, supposera les deux premiers ; et le second, celui de la grâce, supposera le premier, c'est-à-dire celui de la nature.

Il voit chacun de ces ordres dans son essence particulière, et spécialement les deux ordres de la nature et de la grâce, fragiles à raison de la fragilité humaine.

Il voit que l'homme livré à lui-mème, péchera parce qu'il est peccable.

Il voit qu'il peut empècher la chute, mais qu'il peut être bon de la permettre.

Il voit tout cela d'un seul et mème regard.

Il voit aussi qu'un ordre supérieur, par exemple l'ordre hypostatique de l'Incarnation, pourrait ètre modifié de diverses manières, en vue d'un ordre inférieur.

Si l'on imagine que Dieu voyant l'harmonie possible entre ces trois ordres, et la fragilité de la nature, se décide à réaliser l'un en vue de l'autre, la grâce comme cause finale, la nature comme cause matérielle de l'ordre hypostatique, ce dernier comme cause formelle, et capable de s'adapter aux conditions de la cause matérielle, nous aurons sans peine : *a*) la priorité pour l'ordre de l'Incarnation ; *b*) sa réalisation modifiée en vue de la nature peccable sans aucune reprise dans les décrets divins ; *c*) et

la nature humaine; et il est venu dans la plénitude des temps, après que l'homme eût constaté sa misère et avant qu'il eut cessé d'espérer.

Le Verbe s'est uni la nature humaine, non point en ce sens que les natures divine et humaine se soient confondues (une semblable confusion est impossible), mais en ce sens que la personne du Verbe a communiqué sa substance à la nature humaine, composée comme la nôtre, d'un corps et d'une âme, communication qui est le chef d'œuvre des choses créées; union la plus intime qui se puisse réaliser entre les deux natures dans la personnalité divine, union que tous les mérites de tous les saints ne sauraient mériter.

Cette union a été spécialement réalisée dans la personne du Verbe: car bien que toutes les personnes de la Trinité puissent être le terme d'une incarnation (si l'Incarnation est considérée comme action, elle est nécessairement commune aux trois personnes), et même de plusieurs incarnations, il était plus convenable cependant que le Verbe divin se fit Homme, parce qu'étant l'image de Dieu et le type de la création, il lui appartenait spécia-

cette dernière, comme condition et cause matérielle de la première.

Ainsi s'expliqueraient, ce semble, toutes les formules scripturaires, et s'accorderaient plus simplement les nombreuses théories des théologiens.

lement de réparer les ruines créées dans l'homme par le péché.

4. Si maintenant nous considérons l'Incarnation du côté de la nature humaine, nous saisirons de nouvelles harmonies.

La nature humaine, capable de voir Dieu par le Verbe, ayant plus besoin de secours depuis la chute, a été convenablement l'objet des prédilections divines. Dieu a pris notre nature dans la postérité d'Adam, à cause de nos besoins, à cause de sa clémence, pour notre réhabilitation, pour le triomphe de sa sagesse. Il s'est uni réellement un corps et une âme semblables aux nôtres, afin d'être homme réellement, et il s'est uni le corps par l'âme, et les puissances inférieures de l'âme par ses facultés supérieures.

5. En tant que Dieu-Homme, Jésus-Christ devait posséder des grandeurs incomparables, mais en tant qu'Homme-Dieu, il devait connaître aussi les infériorités de notre nature.

Les grandeurs ou privilèges de Jésus-Christ sont sa grâce, sa science et sa puissance.

Sa grâce peut être considérée, comme lui appartenant pour lui personnellement, ou comme lui appartenant pour nous.

La grâce personnelle de Jésus-Christ est avant tout une grâce habituelle, résultant de l'union de l'homme au Verbe ; et de cette grâce immense procédaient naturellement des trésors de vertus, sauf la foi et l'espérance qui

appartiennent à l'imperfection de notre état présent, et sont incompatibles avec la vision béatifique. Tous les dons du Saint-Esprit lui appartenaient pour le même motif.

A lui encore, le premier Docteur des hommes, furent accordées toutes les grâces gratuites nécessaires à une telle mission. Il fut prophète, et annonça ce qu'ignoraient les hommes ; il posséda la plénitude de la grâce, parce que dès l'instant de la conception il posséda la plénitude de la Divinité, et fut le principe de toutes les grâces réservées aux hommes : et pour ce double motif, nul ne posséda une telle plénitude de dons célestes. Il faut même distinguer entre la grâce d'union, c'est-à-dire l' « esse personale » lui-même, communiqué gratuitement à la nature humaine dans la personne du Verbe, et la grâce habituelle, principe de la sainteté. La première grâce est infinie, comme la personne du Verbe; la seconde, si on la considère comme entité, est finie, puisqu'elle réside dans l'âme du Christ qui est finie : si on la considère comme grâce, elle est indéfinie, puisqu'elle contient tous les trésors possibles de la grâce. La grâce d'union précéda la grâce habituelle, d'une antériorité de raison, comme la mission du Fils précède la mission du Saint-Esprit.

Non moins merveilleuse fut la grâce accordée à Jésus-Christ comme chef de l'Eglise. Un chef, une tête, domine le corps, en possède

toutes les perfections, et lui communique ses influences. Ainsi en est-il du Christ. Dieu-Homme, il est le chef de tous les hommes et dans leurs âmes et dans leurs corps : non seulement de ceux qui règnent avec lui dans le ciel, ou de ceux qui lui sont unis ici-bas par la charité ; mais encore de ceux qui un jour lui appartiendront, bien qu'ils en soient séparés actuellement ; et même de ceux qui ne viendront jamais à lui, et qui néanmoins peuvent lui appartenir, tant qu'ils vivent ici-bas. Nous cherchons parfois le canevas d'un sermon sur la bienfaisance de Dieu qui nous a appelés à la foi ; nous venons d'indiquer celui que nous propose saint Thomas. Il est magnifique.

Jésus-Christ est-il le Chef des Anges ? Notre Docteur répond affirmativement, parce que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise triomphante, dont les Anges sont une partie.

Après la grâce, la science ! Outre la science qui lui appartenait comme Dieu, le Sauveur a possédé une autre science qui lui appartenait en tant qu'homme. Et cette dernière se subdivise. A Jésus-Christ appartiendra et la science de vision, parce qu'il a possédé la plénitude de la vision béatifique ; et la science infuse, par laquelle il connaîtra les choses dans leur propre nature, moyennant les espèces intelligibles infuses dans l'intellect possible, et proportionnées à l'intelligence humaine ; et enfin une science acquise, grâce à

l'activité del'intellect agent qui, dans le Christ, comme chez tous les hommes, saura abstraire les espèces intelligibles des représentations sensibles. Une triple science s'ajoute ainsi à la science divine de Jésus-Christ, le perfectionnant dans toutes ses puissances intellectives. Si des sciences inférieures lui furent accordées, ce n'est point pour compléter les sciences supérieures, mais bien pour achever la perfection de la personne de Jésus-Christ, dans toutes ses puissances cognitives, et selon toutes les exigences de son être humano-divin (1).

L'Angélique Docteur entre ici en des considérations merveilleuses de profondeur et de clarté, sur la science du Sauveur. Quiconque voudra connaître les splendeurs intellectuelles de Jésus-Christ, devra lire, comprendre et méditer ces articles vraiment miraculeux, si nous pouvons rappeler ainsi la parole d'un Souverain-Pontife.

La puissance de l'âme de Jésus-Christ n'est point infinie, puisqu'elle est créée : toutefois, non seulement elle s'exerce pleinement sur toutes les actions humaines de Jésus-Christ, mais, étant comme l'instrument choisi de la Divinité, elle a pu, à ce titre, accomplir des merveilles que saul il a réalisées.

(1) Saint Thomas avait enseigné ailleurs que Jésus-Christ n'avait pas de science acquise. Il se retracte ou s'explique ici.

6. Après l'étude de l'âme de Jésus-Christ, nous voici à l'étude de son corps.

Le Verbe a dû s'unir un corps sujet aux infirmités humaines, afin de satisfaire pour nos péchés, de rendre croyable le mystère de son Incarnation dans notre nature, et de nous donner l'exemple de l'humilité et du sacrifice. Il accepta ces infirmités : mais sans y être forcé, car il était Dieu, et en lui la nature humaine était innocente. Néanmoins, parce que Jésus-Christ devait être parfait et dans la science et dans la grâce, il ne pouvait accepter toutes les infirmités et toutes les misères du corps : il ne dût accepter que les infirmités corporelles qui accompagnent la nature humaine prise en général : ces misères que saint Jean Damascène appelle indestructibles et naturelles.

Dans son âme nul péché, nulle ignorance possible, à cause de son union avec le Verbe ; dans ses passions, nul désordre, nulle révolte, nulle lenteur : Jésus-Christ put souffrir dans son corps, et la douleur sensible et la mort, qui ne répugnent point par elles-mêmes à la nature humaine. En Lui, la tristesse pourra se produire à l'approche d'une douleur, la crainte se pourra réveiller à la vue du mal (mais non point à raison d'une incertitude quelconque), la sainte colère du zèle se pourra exciter en face de l'injustice.

On conçoit que cette union inimaginable et pourtant vérifiée entre la nature divine et la

nature humaine dans la Personne du Verbe, nous crée un monde de réalités nouvelles, dans la personne de Jésus-Christ en lui-même, entre Jésus-Christ et son Père, entre Jésus-Christ et nous.

7. On peut étudier le Sauveur, considéré en lui-même, et dans son « esse et fieri », comme dit saint Thomas, c'est-à-dire dans son être composé; on peut aussi l'étudier dans son unité.

L'être composé de Notre-Seigneur a exigé des théologiens un langage nouveau, pour exprimer des réalités si inouïes. Nous connaissons ces formules si belles, et dont le maniement demande néanmoins beaucoup de dextérité et de pratique. Ce chapitre de la Christologie (si l'on nous permet un parler moderne), est l'un des plus difficiles écueils que puissent rencontrer les prédicateurs devant un auditoire instruit. Il est telle de ces expressions qui échappera facilement au malheureux inappris, et dont ne se servirait jamais un théologien capable au moins de soupçonner une maladresse, ou quelque chose de pire. Ces locutions sacramentelles s'imposent donc à notre étude, non seulement parce qu'elles renferment le dogme, comme dans un théorème, mais aussi parce que si nous nous aventurons dans ce langage sans le connaître, il pourrait nous arriver de ne pas « monter aux astres ».

Impossible d'entrer dans de nombreux dé-

tails sur ce qu'on a appelé la communication des idiômes.

Qu'il nous suffise de rappeler qu'étant donnée l'union en Notre-Seigneur, de deux natures nécessairement distinctes dans une seule hypostase ou personne, ce qui se dit d'une nature ne se peut dire de l'autre ; mais ce qui se dit de la personne appartient et au Fils de Dieu et au Fils de l'Homme. C'est ainsi que les actions appartenant à la personne, seront de Dieu et de l'homme et s'appelleront « théandriques », comme nous allons expliquer.

8. Quant à l'unité dans la personne du Christ, on peut la considérer et dans son être, et dans sa volonté, et dans ses opérations.

Le Christ en lui-même est un, puisqu'il est une seule personne, et il n'y a en lui qu'un être personnel. Mais il y a en lui deux volontés, parce qu'en lui se trouvent les deux natures de Dieu et de l'homme.

Pour le même motif il y eut en lui des passions, mais toujours soumises à la volonté ; il posséda le libre arbitre (1), mais toujours en harmonie avec le vouloir divin ; jamais entre ces volontés diverses il n'y eut désaccord, et

(1) Sur la liberté en Jésus-Christ, il y aurait de belles considérations à faire, si nous en avions le loisir. Nous recommandons seulement l'étude de saint Thomas et des thomistes sur cette question. Les immenses et peu fructueuses disputes des autres écoles sur ce point ramènent forcément au thomisme.

toujours les puissances supérieures dirigèrent et furent obéies.

Quant à l'unité dans les opérations ou dans les actions du Christ, saint Thomas, partant de ce principe qu'il y a en lui et la nature divine et la nature humaine, conclut qu'il y a en lui deux sortes d'actions appartenant en soi à chacune des deux natures. Cependant, le Verbe communiquant sa subsistance à la nature humaine, et produisant ainsi l'unité de personne, il enrésulte que les actions particulières à l'une participent au caractère de l'autre.

C'est la nature divine qui se sert des opérations de la nature humaine, comme d'un instrument ; et la nature humaine, devenue instrument libre, participe ainsi à l'opération de la nature divine, agent premier.

Ce sont les opérations théandriques, dont le sixième Concile œcuménique parlait en ce merveilleux langage : « Nous glorifions dans le même Seigneur Jésus-Christ notre vrai Dieu deux opérations naturelles sans division, sans mélange, sans confusion, sans séparation (1). »

L'union dans les opérations humaines de Jésus-Christ fut plus complète qu'en aucun homme, à cause de la parfaite soumission des puissances inférieures aux facultés supérieures.

(1) Duas naturales operationes, indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus.

De cette union entre le divin et l'humain résulta le mérite incommensurable des œuvres de Jésus-Christ, qui par là conquit et sa gloire et la nôtre, ses œuvres étant à la fois et d'un homme et d'un Dieu.

C'est grâce à cette même union entre les deux natures en une seule personne que Jésus-Christ fut soumis à son Père, en tant qu'homme; de même qu'en lui la nature humaine fut soumise à la nature divine.

Soumis à son Père, il lui convenait de le prier, puisque la volonté humaine n'est point efficace par elle-même. Il le pria et pour lui et pour nous; et, sa volonté humaine, prise au sens absolu, étant toujours soumise à la volonté divine, il ne demanda jamais rien qui ne lui ait été accordé par son Père.

Jésus-Christ, Dieu et homme, est le Médiateur entre Dieu et les hommes : il lui convient donc de posséder le sacerdoce, non point pour lui-même, car il a le droit de s'approcher de Dieu : mais pour nous, pour l'expiation de nos péchés qu'il pourra effacer dans la vertu infinie de son sang. Il sera Victime en même temps que Pontife. Sacerdoce éternel, dont la consommation durera autant que le Ciel !

A raison de ses deux natures intimement unies, le Verbe Incarné fut l'objet, non point d'une adoption (Dieu lui aussi peut adopter des enfants, puisqu'il peut convier à la félicité éternelle) mais d'une prédestination, par la-

quelle, de toute éternité, cette union entre les deux natures fut décrétée dans les desseins de Dieu ; et le Christ en tant qu'homme fut appelé à la filiation divine. Cette prédestination fut le type de la nôtre puisque nous devons être les fils adoptifs de Dieu, comme il est son Fils par nature, et que cette adoption se fait seulement par la grâce de Jésus-Christ.

Nous savons les conséquences qui résultent de l'union des deux natures en une seule personne et pour le Christ vis-à-vis de son Père, et pour Dieu vis-à-vis de son Fils ; quelles en sont les conséquences vis-à-vis de nous ? Il faut noter deux conséquences : la première est que nous devons au Christ nos adorations ; la seconde, que Jésus-Christ est notre Médiateur vis-à-vis de Dieu.

Nous devons adorer Jésus-Christ d'une seule et même adoration et dans son humanité et dans sa divinité, parce qu'il n'y a en lui qu'une seule personne ; et ainsi comprise l'adoration sera le culte de latrie.

Le même culte se pourra rendre aux images et à la Croix du Sauveur, puisqu'il est lui-même toute la raison du culte rendu et à la croix et aux images (1).

(1) On ne saurait trop conseiller l'étude et la méditation de cette question, pour deux motifs dont l'importance est manifeste : l'un à raison du temps, l'autre à raison du lieu où nous vivons. En face des protestants, rien n'est plus solide et plus simple que la doctrine de saint Thomas, sur le culte des Saints ; à une époque où l'on parle beaucoup

Le culte rendu à la Vierge et aux Saints en diffère infiniment, et il consiste simplement en un honneur rendu à des créatures.

Jésus-Christ sera notre Médiateur parce que seul il unit en lui le Créateur et la créature, et il le sera par son humanité, parce que, comme Dieu, il ne saurait différer de Dieu lui-même.

Ici saint Thomas s'arrête un instant pour considérer le chemin parcouru, et celui qui reste à faire.

9. Après avoir parlé de l'union entre la Divinité et l'humanité, et des conséquences qui en résultent, il reste à traiter de ce que Jésus-Christ a fait et souffert dans la nature humaine qu'il s'est unie.

Ce traité se divise naturellement en quatre parties : dans la première il s'agit de ce qui regarde l'entrée de Jésus-Christ dans le monde ; dans la seconde, de son existence en ce monde ; dans la troisième, de sa sortie de ce monde ; dans la quatrième enfin, de son triomphe après son passage parmi nous.

Par rapport à la première question, il convient de parler de sa conception, de sa nativité, de sa circoncision et de son baptême.

Enfin, à propos de la conception, on doit étudier et la personne qui conçoit, et le mode

du Sacré-Cœur, il est très bien de lire ce qu'il dit de l'adoration due à la personne de Jésus-Christ, suivant qu'on la considère dans sa personne simplement, ou dans son humanité.

de la conception, et la perfection de l'enfant conçu.

La personne qui conçoit le Verbe Incarné, c'est Marie.

Nous en sommes au traité célèbre où saint Thomas nous parle des grandeurs de Marie. Il est sublime, non seulement par les doctrines qu'il renferme, mais encore par la place qu'il occupe dans la *Somme*. La Vierge Marie placée pour ainsi dire à l'entrée de l'existence du Sauveur, reçoit de cette circonstance une grandeur incomparable. Quiconque voudra considérer attentivement ce fait, sera émerveillé des magnificences qui en résultent.

10. Le lecteur attend peut-être que nous disions notre pensée sur l'opinion de saint Thomas relativement à l'Immaculée Conception. On comprend ce désir, et nous y répondrons en deux mots, ne pouvant insérer ici une dissertation qui se fera ailleurs.

Une triple hypothèse est possible : on peut imaginer saint Thomas contraire, favorable ou neutre, vis-à-vis de cette doctrine telle que l'Eglise l'a définie. Nous savons bien qu'il y a des nuances et des variantes concevables dans chacun de ces sentiments : on peut néanmoins résumer de la sorte toutes les hypothèses possibles, sauf à indiquer s'il y a lieu de quelles diverses manières chacune d'elle a pu se réaliser.

Faisons une observation, avant de donner un avis.

Supposons que saint Thomas ait parlé de la conception de Marie, telle que nous l'entendons aujourd'hui, quand nous parlons de Conception Immaculée; imaginons qu'il a été défavorable à la doctrine définie : il n'en est pas moins vrai qu'il n'aurait point réprouvé absolument la thèse qu'il combat. Il dit en effet : « Une semblable fête n'est donc pas à réprouver totalement. (1) » Il est donc injuste, même dans cette supposition, de prétendre que saint Thomas est absolument l'adversaire du dogme défini en 1854.

Mais ceci n'est qu'un argument « ad hominem », qui n'éclaire pas la vérité en elle-même.

Voici notre pensée sincère :

Nous la résumons dans ces deux affirmations :

D'abord, à notre avis, saint Thomas ne s'est pas occupé du point précis de la doctrine définie;

Ensuite, il est favorable à cette doctrine, non point explicitement, mais implicitement.

Si l'espace nous le permettait, nous apporterions, un grand nombre de preuves, pour démontrer notre première affirmation, qui est pour nous une certitude. En voici une du moins qui nous paraît convaincante : c'est l'affirmation de saint Thomas lui-même. Dans sa *Somme Théologique*, le dernier et le plus étu-

(1) Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda.

dié de ses ouvrages, dans ce célèbre article 2me de la q. 27me de la 3me partie, répondant à l'objection qu'il s'est faite à lui-même, à raison de la fête qui se célébrait dans l'Eglise, pour la Conception, il s'exprime ainsi : « Bien que l'Eglise Romaine ne célèbre pas la Conception de la Bienheureuse Vierge, elle tolère cependant la coutume de certaines églises qui célèbrent cette fête. Cette fête n'est donc pas à réprouver totalement. Toutefois, de ce que la fête de la Conception est célébrée, il ne faudrait pas conclure que la Vierge a été sainte dans sa conception (il s'agit de la « Conceptio fœtus » comme nous le montrerons bientôt) : mais parce qu'on ignore en quel moment elle fut sanctifiée, on célèbre la fête de sa sanctification plutôt que celle de sa conception le jour de sa conception. » (1)

Pour comprendre ces dernières expressions, il faut se rappeler que certains partisans d'une conception immaculée, diverse de celle qui a été définie, argumentaient ainsi : Quelques églises, avec l'autorisation de l'Eglise,

(1) Licet Romana Ecclesia Conceptionem Beatæ Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebritas non est totaliter reprobanda. Nec tamen per hoc quod festum conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta : sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis in die conceptionis ipsius.

célèbrent la fète de l'Immaculée Conception le 8 décembre, juste neuf mois avant le 8 septembre suivant, jour de la Nativité : c'est donc la « conceptio fœtus », et non pas la « conceptio personæ » qui est immaculée car tous les scolastiques admettaient que l'âme raisonnable n'était créée dans le corps du « fœtus » qu'un bon nombre de jours après le jour de la conception : 40 jours pour les garçons et jusqu'à 90 pour les filles. Saint Thomas ne réprouve que cette opinion, dans sa thèse, et voilà pourquoi ses argumentations se réduisent à établir que la Vierge n'a pu être immaculée dans sa conception « ante animationem », avant l'animation, parce que l'âme raisonnable seule est le « subjectum » et de la grâce et du péché, et s'il fallait admettre la doctrine contraire, la personne de Marie ne serait plus en aucun sens rachetée par Jésus-Christ, puisqu'elle ne serait en aucune façon soumise au péché. Cette doctrine s'explique et se justifie surtout avec la doctrine thomiste de la matière et de la forme, d'après laquelle l'âme raisonnable donne au corps l'être humain.

Mais pour ne pas prolonger une observation qui demanderait de si grands développements, nous nous en tiendrons à cette simple affirmation de saint Thomas « que l'on ignore en quel temps la Vierge fut sanctifiée ».

Cette parole est pour nous d'une clarté par-

faite et d'une importance souveraine, et nulle explication ne doit l'oublier. Saint Thomas professe ne pas savoir en quel moment eut lieu la sanctification de Marie dans le sein de sa Mère. La conclusion nécessaire qui en résulte, est que rien dans sa doctrine ne peut contredire ce qu'il admet comme principe. Ne semble-t-il pas, à première vue, que cette seule parole va nous expliquer sans difficulté l'opposition apparente qui existe entre certains textes de saint Thomas, et l'opposition que l'on remarque entre les divers commentateurs du Docteur Angélique ? Saint Thomas, déclarant qu'on ignore en quel moment la Vierge a été sanctifiée, devra parler constamment d'une façon indéterminée et susceptible d'interprétations différentes, chez ceux qui voudront s'autoriser de lui dans l'un ou dans l'autre sens.

En un mot, l'Ange de l'Ecole, dont l'humilité égale le génie, et dont les affirmations théologiques ne dépassent jamais les limites de la révélation, n'enseigne que les doctrines admises communément dans la catholicité, ou requises pour l'intégrité du dogme. Il affirme donc que la Vierge a été sanctifiée dans le sein de sa Mère, avant sa naissance ; il affirme qu'elle n'a pas été sanctifiée avant son animation, si l'on parle d'une sanctification proprement dite ; il exige enfin que dans l'explication théologique de ce fait, on sauve un double dogme :

celui de la transmission du péché originel aux enfants d'Adam, et celui de la rédemption pour tous les hommes. Il faut que d'une manière ou d'une autre, la Vierge soit soumise à la loi de péché, et bénéficie de la Rédemption. C'est pourquoi prenant le mot « péché originel » dans le sens vague et indéterminé, sans distinguer « debitum inter et culpam », il affirmera que la Vierge a dû encourir l'un ou l'autre, et en être délivrée d'une postériorité quelconque, sans distinguer entre postériorité de temps et celle de raison. Il veut tout cela et ne veut que cela. Libre à d'autres théologiens d'y apporter plus de courage : pour lui il déclare ignorer en quel temps eut lieu la sanctification de Marie, et ne détermine en aucune façon si elle eut lieu au premier ou au second instant. Si plus tard l'Eglise définit que la Vierge a encouru non point le « péché-coulpe », mais le « péché-debitum » (nous employons ces expressions dans le sens moderne) ; si l'on définit qu'au moment de l'« infusio animæ rationalis », et en vertu des mérites prévus de Jésus-Christ, la mère de Dieu a été sanctifiée du péché, non point dans une postériorité de temps, mais dans une postériorité de nature, sera-t-on en contradiction avec saint Thomas? En aucune façon. On lui aura accordé tout ce qu'il demandait : on aura affirmé que la Vierge a encouru le péché en quelque façon, c'est-à-dire quant au « debitum », sinon quant à la

« culpa », et qu'elle a eu besoin d'une rédemption, c'est-à-dire de la rédemption par préservation, sinon de la rédemption par délivrance. Et au surplus, une semblable définition ne niera pas le moindre détail des affirmations thomistiques.

On l'a constaté depuis longtemps. L'un des plus nobles disciples du Docteur Angélique, Jean de Saint-Thomas, après avoir longuement prouvé que son Maître n'est point contraire à la doctrine de l'Immaculée Conception, ajoute ces mémorables paroles : « Rien ne me semble recommander si fort la doctrine de saint Thomas que cette merveilleuse attention avec laquelle la Providence a dirigé si bien la plume du Docteur que même pour un fait particulier il n'écrivît rien qui put contredire l'opinion et la pensée actuellement admises dans l'Eglise au sujet de la conception de la Vierge (1) ». Il y a longtemps, en effet, que des Dominicains célèbres interprètent saint Thomas dans le sens favorable ou neutre, tels que Bromiard (2), Louis Bancel (3), Noel Alexan-

(1) Nihil mihi videtur ita commendare D. Thomæ doctrinam, quam si attente inspiciatur quanta vigilantia S. Doctoris calamum in hac re divina Providentia temperavit, ne in particulari aliquid scriberet, quod præsenti Ecclesiæ statui et sensui quem habet circa Virginis conceptum contradicere posset. — *Tract. de approb. doct. S. Th.*, Disp. II, a. 2.

(2) *Summa*, ad vocem *Maria*.

(3) *Moral.*, in principio.

dre (1), Reginald Luccarini (2), Graveson (3), Massoulié (4), et cent autres. Nous n'ajoutons que ces mots du Vénérable Séraphin Capponi da Porretta, qui est, comme l'on sait, l'un des commentateurs les plus autorisés de saint Thomas : « Il faut donc dire, conclut-il, d'après le sens clair du contexte de saint Thomas : Si la Bienheureuse Vierge n'avait jamais encouru la tache de la faute originelle, et n'eut pas été exposée à l'encourir, elle n'aurait pas eu besoin de rédemption ; en d'autres termes, si la Bienheureuse Vierge n'avait jamais encouru ni en acte, ni comme dette, ou, ce qui est la même chose, en puissance débitrice, la tache de la faute originelle, elle n'aurait pas eu besoin de la rédemption (5) ».

Ces paroles, qui sont la conclusion de ce qui précède, nous font deviner en quel sens il faut entendre quelques expressions très simples et très vraies, si on les prend dans leur sens originel : « Sanctificari post animationem », qui

(1) *Hist. Eccl.*, sæc. II, dit. I, schol. IV.

(2) *Manual.*, P. I., concl. 24.

(3) *Hist. Eccl.*, sæc. XIII.

(4) *S. Thomas sui interpres*, vol. II, Diss. VI, q. I.

(5) Dicatur itaque juxta planum sensum contextus (Sti Thomæ) : Si B. Virgo nunquam incurrisset maculam originalis culpæ, neque fuisset obnoxia ad incurrendum illam, non indiguisset redemptione.; h. e. si B. Virgo nunquam incurrisset actu neque debito, seu, quod idem est, in potentia debitrice, maculam originalis culpæ, tunc non indiguisset redemptione. — In. 3am, q. 27, a. 2.

se peut dire d'une postériorité de nature ou de raison ; « incurrere culpam, maculam », ou « contrahere contagium », et autres formules équivalentes, qui se peuvent entendre du péché « en puissance », du péché virtuel, du « debitum ». D'après la doctrine thomistique, en effet, ni l'âme ni Dieu ne sont cause du péché originel : la cause instrumentale en est la chair issue d'Adam, et il existe « virtualiter, in potentia, quoad debitum », dans la chair. L'âme, à l'instant où elle est unie à celle-ci, contracte le péché formel, si Dieu n'intervient par une préservation privilégiée.

Si Dieu la préserve, elle n'encourra pas la faute, mais bien le « debitum » ou le péché virtuel, ou la faute « in potentia », puisqu'elle s'est unie à la chair issue d'Adam. Elle sera en ce sens soumise à la loi commune; et c'est encore pour ce motif qu'elle aura eu besoin de la rédemption, non point de délivrance, mais de préservation (1).

Telle est la doctrine de saint Thomas.

(1) Nous n'avons pas signalé l'étrange invention de ceux qui, incapables de comprendre saint Thomas, ont calomnié odieusement ses frères en les accusant d'avoir falsifié la *Somme*. Quelques écrivains (nous citons Lambruschini, copié par MM. les abbés Lachat, Rivière, Drioux, Ecalle, etc.), vont jusqu'à la plus odieuse insolence. Nous renverrons le lecteur à De Rubeis, *Opp. S. Thomæ*, edit. Venet., t. VI, Admon. prævia, p. xxx, qui depuis longtemps a répondu à tout. Le P. Perrone reconnaît pleinement la justesse des observations du P. De Rubeis, dans son *De*

11. Est-ce à dire que dans ses œuvres, où l'on est habitué à trouver les meilleures armes en faveur de nos dogmes, nous ne trouvions nul document dont nous puissions appuyer la doctrine catholique de l'Immaculée Conception ? Gardons-nous de le croire.

Nous avons un moyen fort simple d'éclaircir cette question.

Il suffit de prendre dans la Bulle *Ineffabilis* toutes les preuves de convenance (car ici la raison ne fournit que des preuves semblables) qu'elle renferme comme éclaircissements du dogme, et de les comparer avec les seules indications que nous offre la *Tabula aurea* des œuvres de saint Thomas, pour se persuader que toutes ces raisons furent présentes à son esprit. Lorsqu'il nous déclare que la « dignité de Marie est en quelque sorte infinie », à raison de la Maternité divine ; quand il nous dit qu' « elle atteint les confins de la divinité », et qu' « elle doit briller de la plus grande pureté après Dieu », n'emploie-t-il pas le langage le plus magnifique ?

Imm. Conc., P. II, cap. v. Mais le procédé le plus inexplicable est celui de l'historien belge de l'Immaculée Conception, Mgr Malou. Tout ce que son livre renferme d'erreurs et de pauvretés, en même temps que de calomnies contre l'ordre de Saint-Dominique, est impossible à énumérer. Nous le retrouverons un jour.

Ajoutons que bien peu de livres peuvent nuire autant que celui-là au dogme défini, parce qu'il donne comme opposés les plus illustres théologiens du moyen âge.

Seulement le saint Docteur, sachant qu'en des choses si exclusivement dépendantes de la volonté de Dieu, il faut s'en tenir à la révélation divine, et même imiter les silences divins lorsque Dieu ne s'est pas encore exprimé, se rappelant que de l' « intensité » de la grâce accordée à Marie, et affirmée clairement par les Ecritures, on ne peut conclure rigoureusement à « la perpétuité » de la grâce, n'a point tiré la conclusion, et a voulu attendre les développements de la tradition et les décisions de l'Eglise.

On voudra nous pardonner cette digression un peu longue. Nous l'avons crue nécessaire, pour indiquer la pensée de saint Thomas sur une question, où, trop facilement, on lui crée des difficultés (1).

12. Nous revenons à la suite de notre synthèse.

Après avoir parlé de la sanctification de Marie et des conséquences qui en résultent, saint Thomas traite de sa virginité, de son mariage, de son Annonciation, de sa préparation à l'Incarnation du Verbe. Tous les théologiens ont emprunté à ces enseignements, et nous n'insisterons pas, si ce n'est pour conseiller une étude spéciale des questions sublimes où il exposa le fait, les harmonies et les grandeurs

(1) Nous donnons de plus amples détails dans l'*Appendice II.*

de l'Annonciation. Il la considère en elle-même, puis il se demande quel est le principe matériel de l'Incarnation, quel en est l'auteur, quel en est le mode et l'ordre.

Pour instruire la Vierge du mystère qui allait s'accomplir en elle, Dieu lui envoya un ange, un ministre de ses œuvres. L'ange se montra visible, parce qu'il annonçait l'Incarnation d'un Dieu invisible.

A peine le messager céleste l'eut-il saluée, et lui eût-il fait connaître l'objet de sa mission, que la Vierge, reconnaissant l'ordre divin, donna son consentement ; et aussitôt, dans le sein immaculé de cette fille d'Adam, et du plus pur de son sang, formée par l'opération de l'Esprit-Saint, une chair sans tache, à laquelle dès le premier et dans le même instant furent unies l'âme et la divinité, pour la formation complète de la personne du Christ.

Tel fut le plus grand prodige que Dieu ait réalisé.

Tout fut parfait dans cet enfant. La grâce remplit son âme, sa volonté fut libre dans ses œuvres, le mérite lui fut possible, et la vision béatifique resplendit à ses regards.

Quand le jour fut arrivé, l'Homme-Dieu naquit dans le temps, selon son humanité, comme il était né avant les siècles, selon sa divinité. Ainsi, à raison de l'unité de personne, la Vierge fut la Mère de Dieu ; Jésus-Christ

fut et le Fils de Dieu et le Fils de Marie.

Le grand évènement se produisit à Bethléem, la terre de David, et ne coûta à Marie, ni douleur ni opprobre.

Il fut connu et célébré, non point de la multitude (car il fallait redouter les obstacles, laisser à la foi toute sa générosité, et donner à l'enfance du Sauveur cette humilité des premiers jours, commune à tous les hommes), mais à quelques représentants de l'humanité : les rois, les prêtres, les peuples furent représentés par les Mages, Siméon et les bergers. Les créatures, spécialement les anges durent participer à cette manifestation, pour démontrer ainsi la divinité du Nouveau-né.

Après ces premiers jours, et afin de montrer l'union des deux Testaments, furent accomplies les diverses prescriptions légales, voulues de Moïse. Selon la loi, l'enfant reçut la circoncision imposée à Abraham. On lui donna le grand nom de Jésus, Sauveur; comme premier-né, il fut offert dans le temple et racheté par des victimes. Sa Mère enfin, la Vierge Immaculée se soumit à la loi de la purification. Tous ces actes furent accomplis pour notre justification et notre édification.

13. Jésus a passé trente années dans le travail obscur de l'atelier : l'heure est venue de songer au ministère public. Il dut être alors baptisé par Jean-Baptiste.

Il dut être baptisé, afin de prouver qu'il ne

venait nullement créer une secte nouvelle, mais bien continuer et achever une œuvre commencée avant lui. Le baptême de Jean était une préparation du Baptême de Jésus-Christ, et c'est pourquoi le Sauveur le voulut attester par son exemple (1). Le Ciel intervint : l'Esprit-Saint descendit sous forme visible; une voix divine fut entendue, en témoignage public de la divinité de Jésus-Christ. Toutes ces circonstances étaient convenables le premier jour de la prédication inaugurée par Jésus-Christ : il devait apparaître comme le Messie, le Dieu attendu. Qu'il fût Dieu, le ciel le proclame; qu'il fût attendu, Jean-Baptiste le prouve en lui conférant son Baptême et en lui rendant témoignage.

La vie publique de Jésus-Christ est commencée.

Saint Thomas étudie séparément son genre de vie, sa tentation, sa doctrine, ses miracles.

Le Christ dut vivre parmi les hommes, puisqu'il était venu pour les sauver; vivre par conséquent de leur vie, tout en se montrant pauvre et détaché des choses de ce monde qui captivent les hommes ; et il dut conformer sa conduite à la Loi mosaïque, afin d'autoriser

(1) Nul n'a jusqu'ici caractérisé le rôle de Jean-Baptiste aussi savamment que le P. Didon, dans sa *Vie de Jésus-Christ*, ch. v.

celle-ci par son exemple, d'en accomplir la consommation, et d'écarter la calomnie.

Bien plus! Il voulut nous ressembler même dans les tentations! Afin de nous donner l'exemple, la force et la manière de les surmonter, il voulut être tenté de la triple tentation de sensualité, d'orgueil et de cupidité, qui renferme toutes les autres.

Jésus-Christ inaugure sa prédication, conformément aux anciens oracles; il prêche, enseigne, malgré les Scribes et les Pharisiens, qui se sont fait les adversaires du salut de tous; il prêche publiquement, car il est venu pour donner la vérité à tous, et la foule l'écoute; c'est à peine s'il voile quelques mystères, que pour le moment on était encore incapable de comprendre.

A la doctrine céleste, il ajoute un pouvoir surhumain, le pouvoir des miracles. Il le fallait pour la confirmation de sa doctrine et de sa mission, et il déclare les accomplir par sa propre puissance. Tout lui obéit : et les démons et les anges, et les hommes, et la création matérielle. Ainsi il prouve sa divinité et celle de sa doctrine.

Puis viendra, à la veille de la Passion, la grande merveille du Thabor, destinée à fortifier la foi et l'espérance pendant l'heure d'obscurité et d'opprobre qui va se lever.

14. Et, en effet, voici l'heure de la Passion.

Saint Thomas reprend haleine, avant d'abor-

der la douloureuse théologie, et annonce qu'il va considérer maintenant comment Jésus-Christ sortit de ce monde, et parler successivement de sa passion, de sa mort, de sa sépulture et de sa résurrection.

Nous ne craignons pas d'affirmer que jamais on a pénétré plus avant, ou même que jamais peut-être on a pénétré aussi avant dans la connaissance des douleurs divines. On trouvera ailleurs plus de sanglots, plus de larmes : on trouvera ici mieux que nulle part la science du grand martyre. Le Christ, nous dit l'antique histoire, apparut un jour à Thomas et lui dit : « Tu as bien écrit de moi. » Jamais il n'en a mieux écrit qu'en parlant de sa Passion.

Il nous donne la science du Crucifix. Quel beau livre de piété ferait celui qui saurait développer ces analyses thomistiques, en s'aidant des notions que fournit aujourd'hui la science (1).

Sur la Passion, saint Thomas se pose trois questions : En quoi consiste la Passion elle-même? Quelle en est la cause efficiente? Quels en sont les fruits?

A la première il répond par douze articles : les plus touchants de la *Somme*. En voici la substance :

(1) On pourrait recourir à Rohault de Fleury, *Mém. sur les instruments de la Passion;* à Friedlieb, *Archéol. de la Passion,* MM. Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate*; Lehmann, *Valeur de l'Assemblée qui prononça la peine de mort contre J.-C* ; G. Rosadi, *Il processo di Gesu*, etc.

Quoiqu'il ne fût pas absolument nécessaire que Jésus-Christ souffrît la mort, cela était néanmoins convenable, puisqu'il voulait nous conquérir la vie, satisfaire à son Père pour nous, et accomplir les Ecritures. Un autre moyen de salut eut été possible sans doute : aucun n'était plus efficace, parce que nul autre moyen ne nous eut manifesté si clairement l'amour de Dieu pour nous, la beauté de toutes les vertus, la grandeur des mérites que s'est acquis Jésus-Christ pour nous, la nécessité de persévérer dans le bien, la grandeur de l'homme. Et pour atteindre ces résultats, nulle mort ne fut efficace autant que la mort par la croix.

Là, le Sauveur a subi tous les genres de souffrance. Il a souffert de la part de toutes sortes de personnes : païens et juifs, hommes et femmes, princes et peuples, amis et étrangers. Il a souffert dans ses amitiés, sa réputation, son honneur, le peu de bien qu'il possédait. Il a souffert dans son âme la tristesse, l'ennui, la crainte. Il a souffert dans son corps les meurtrissures, les plaies, et cela dans tous les membres et toutes les facultés de son corps. Ces douleurs ont surpassé toute douleur, non seulement par leur nombre, mais encore par leur intensité proportionnée et à la complexion sensible du Sauveur, et à la générosité avec laquelle il voulut souffrir, eu égard au grand but qu'il poursuivait. Il a souffert

encore dans toute son âme unie à tout son corps, surtout dans les puissances inférieures de son âme, plus voisines des facultés sensitives. Et tout ce martyre, il l'a subi dans sa personne, par sa nature humaine, et ainsi il a acquis un mérite infini.

Qu'on nous laisse répéter que ce traité de la Passion est sublime du commencement à la fin. C'est après l'avoir médité, que l'on comprend mieux que jamais le sens de ce mot adressé par Notre-Seigneur à sainte Angèle : « Ma fille, souviens-toi que ce n'est pas pour rire que je t'ai aimée. »

15. Quelle fut donc la cause efficiente de ce grand œuvre? Jésus-Christ, qui, au lieu de résister à la mort, l'accepte généreusement, afin d'offrir à son Père, dans un acte d'obéissance, un gage parfait de réconciliation, est une cause de sa mort. Son Père qui lui inspire assez d'amour envers nous pour qu'il souhaite mourir, livre son Fils et se fait une autre cause de sa mort. Mais cette prédestination de la part du Père, cette acceptation de la part du Fils ne diminuent en rien le crime des bourreaux qui ont tué la victime. Ces derniers furent Juifs et Gentils, parce le Sauveur mourait pour tous.

Quant aux effets de la Passion, il est facile de les énumérer, après ce que nous avons dit.

La Passion est méritoire pour nous, puisqu'elle procédait de cette grâce spéciale que

possédait le Sauveur comme chef des élus.

Elle fut une juste satisfaction offerte à Dieu le Père.

Elle fut un sacrifice en l'honneur du Dieu très haut.

Elle nous a rachetés, puisqu'elle nous a délivrés de Satan.

Elle fut sous la main de Dieu, l'instrument de notre salut.

Elle a été notre réconciliation avec Dieu.

Elle nous a ouvert la porte du ciel.

Elle a mérité au Sauveur un triomphe proportionné aux abaissements et aux souffrances.

Le Christ a donc eu raison de mourir.

16. La divinité ne fut point séparée de son corps, ni de son âme, parce que les dons divins sont sans repentance : mais l'âme fut réellement séparée du corps.

Après la mort le tombeau. Le tombeau! preuve indiscutable de la mort du Christ; gage de résurrection pour nous qui avons à mourir; enseignement qui nous invite à mourir au péché. Tout dans les circonstances de ce funèbre mystère est disposé par la Providence en vue du triomphe qui se prépare.

Cependant l'âme du Sauveur descend au séjour où étaient détenues les âmes des anciens justes, et leur porte la grande nouvelle de la Rédemption accomplie.

Mais c'est assez d'opprobes pour mériter

un triomphe : le Christ est ressuscité, comme il l'avait dit !

A propos de la résurrection, saint Thomas examine la résurrection elle-même, l'ascension, le séjour du Fils de Dieu à la droite de son Père, et le pouvoir judiciaire qui lui appartient.

Sur le mystère de la résurrection de Jésus-Christ, notre Docteur veut savoir en quoi elle consiste, quels en sont les caractères, comment elle est manifestée, quelle en est la cause efficiente.

Le Christ devait ressusciter, et parce que Dieu est juste, et parce que notre foi et notre espérance avaient besoin de cet encouragement, et parce que la perfection chrétienne et notre salut attendaient leur consommation. La durée du séjour au tombeau convenait parfaitement à ce but.

La résurrection du Sauveur offre ceci de particulier entre toutes les résurrections antérieures, qu'elle ne devait plus être suivie de la mort, et qu'elle s'accomplit par la puissance divine de celui qui était mort.

La résurrection du Sauveur fut réelle et parfaite : il reprit donc son corps dans toute son intégrité : son corps glorifié, à raison des humiliations passées ; il le reprit avec ses cicatrices, témoignage de son triomphe, après le grand duel entre sa vie et sa mort.

L'importance de ce mystère dans l'écono-

mie de la religion exigeait qu'il fut manifesté à un grand nombre de personnes et à plusieurs reprises, afin que la négation et le doute légitime fussent impossibles, surtout chez les hommes timides qui allaient prêcher l'Evangile.

Dieu y pourvut merveilleusement, et rien ne fut omis de ce qui pouvait confirmer la miraculeuse réalité. Toutes les actions qui appartiennent à l'homme, et dans son corps et dans son âme, furent accomplies par Jésus-Christ en présence de ceux qu'il avait fait ses témoins devant les hommes.

Telle fut la résurrection du Sauveur : le gage et le modèle de notre résurrection future.

Enfin le temps est venu pour Jésus-Christ de remonter à son Père. Il avait revêtu la vie immortelle : il lui convenait de vivre aux cieux, et de faire partager à son humanité les gloires ineffables de sa divinité. Par la vertu de la divinité et de l'âme glorifiée, le corps fut élevé vers le séjour éternel, au-dessus de toutes les phalanges des Bienheureux.

Le Sauveur prit place à la droite de son Père, dont il partage et la gloire et la puissance judiciaire.

Cet honneur lui est dû non seulement par droit naturel et parce qu'il est Dieu, mais aussi parce que son humanité unie hypostatiquement à la divinité, a droit à cette commu-

nication de privilège. Pour ce double motif, il appartient uniquement au Fils de siéger à la droite du Père.

De là il exerce cette puissance de juge qui lui appartient spécialement, puisqu'étant Dieu il est la Sagesse et la Vérité procédant du Père, et puisqu'étant dans son humanité le chef de l'Eglise, il a le droit d'exercer sur elle cette juridiction. Sans doute ce titre de Juge lui appartient en premier lieu à raison de sa divinité ; mais il lui appartient aussi à titre de conquête. Ces considérations prouvent que manifestement il peut, et de par sa divinité et de par son humanité, exercer ce pouvoir sur toutes choses humaines.

Surtout il l'exerce pour l'âme qui sort de ce monde, et il l'exercera au jour du grand et universel Jugement.

Saint Thomas achève par ces mots le sixième article de la question 59me : « Le même Seigneur Jésus-Christ est en même temps Dieu et homme : que ce qui a été dit du mystère de son Incarnation suffise pour le moment (1). » Il est difficile, en effet, d'imaginer qu'on puisse procéder plus sûrement et plus profondément dans l'étude de la personne adorable du Verbe Incarné, et des mystères qui s'y rattachent. On

(1) Unus et idem est et Deus et homo Dominus Jesus Christus, de cujus Incarnationis mysterio ad praesens dicta sufficiant.

a pu écrire ou prononcer à ce sujet plus de paroles que saint Thomas : nous ne pensons pas que nul auteur en ait dit et écrit autant de vérités scientifiques, et nous, nous doutons que jamais on surpasse l'Angélique Maître.

CHAPITRE XI

LA « TERTIA PARS » (suite), ET LE « SUPPLEMENTUM »

Sommaire. — 1. Les Sacrements considérés d'une manière générale. — 2. Le Bapteme et la confirmation. — 3. L'Eucharistie. — 4. La Pénitence. — 5. L'Ordre et le Mariage. — 6. Les Fins Dernières. — 7. Les suffrages pour les âmes du Purgatoire. — 8. La Résurrection des Morts. — 9. Que seront les ressuscités? — 10. — Le jugement qui suivra la résurrection. — 11. La transformation du monde après le Jugement : et d'abord du sort des élus. — 12. Du sort des réprouvés. — 13. Conclusion. — 14. Un bref de Léon XIII.

---

1. Selon la division énoncée au commencement, nous rencontrons ici le traité des Sacrements. Jésus-Christ, comme fait toujours la Providence, a voulu se servir de causes secondes pour nous transmettre ses bienfaisances : ces causes secondes sont les Sacrements.

Saint Thomas divise son traité, comme on le divise encore dans toutes les Théologies modernes; il parle en premier lieu des Sacrements en général; puis des Sacrements en particulier.

Qu'est-ce qu'un Sacrement? Quelle en est

la nécessité ? Quels en sont les effets ? Quelle en est la cause ? Quel en est le nombre ? Telles sont les questions que se pose l'auteur sur les Sacrements en général.

Un sacrement est le signe sensible d'une chose sanctifiante. Il nous rappelle la Passion de Jésus-Christ et la promesse de la félicité future. La nature de l'homme, qui connaît les choses intelligibles par les choses sensibles, exigeait un signe extérieur, et il appartenait à Dieu de le déterminer, et de nous dicter les paroles qui lui donneraient sa signification, selon la diversité de la matière sacramentelle. L'homme ne devait pouvoir rien changer à ces dispositions souveraines du Dieu-Incarné.

La nécessité des Sacrements une fois admise, la volonté de Jésus-Christ qui les a établis, est proportionnée à la nécessité de la grâce dont ils sont les canaux. Ils ne furent point nécessaires avant le péché : l'homme alors était en possession de son intégrité et naturelle et surnaturelle ; mais lorsque le péché eut envahi l'âme humaine, les Sacrements durent convenablement être institués, avant et après Jésus-Christ, pour la transmission de la grâce.

Le sacrement peut produire un double effet : la grâce et le caractère.

Le sacrement produit la grâce, et la produit « physice ».

Ce dernier point est nié par des théologiens

catholiques, et, chose plus étrange, on affirme que saint Thomas n'enseigne pas cette doctrine. Nous avons déjà rencontré à plus d'une reprise ces négations incroyables, qui s'expliquent si difficilement en face des textes authentiques. En cent passages de ses œuvres, saint Thomas nous répète ce qu'il affirme aussi clairement ici : L'agent principal, dit-il, agit « per virtutem suæ formæ, cui assimilatur effectus »;... la cause instrumentale n'agit point « per virtutem suæ formæ », mais seulement en vertu du mouvement que lui imprime l'agent principal; et l'effet alors ne ressemble pas à l'instrument, mais à l'agent principal ;... et c'est ainsi que les Sacrements de la Loi nouvelle causent la grâce (1). Et il vient d'exclure formellement la causalité morale, en réfutant ceux dont l'opinion est que les Sacrements « ne sont pas cause de la grâce parce qu'ils opèrent quoi que ce soit, mais parce que Dieu, lorsque les Sacrements sont conférés, opère la grâce dans l'âme » (2). Que veut-on de plus lumineux pour voir clair ? Mais à quoi bon la lumière aux aveugles volontaires ?

Les Sacrements sont donc la cause instrumentale de la grâce, et par suite des vertus et

(1) 3a, q. 62, a. I.

(2) Non sunt causa gratiae aliquod operando, sed quia Deus, Sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur.

des dons qui accompagnent la grâce, en vertu des mérites de Jésus-Christ. Ceci néanmoins ne doit point s'entendre des sacrements de l'Ancienne Loi, qui étaient simplement un symbole de foi.

Quant au caractère, il est conféré par trois sacrements : le Baptême, la Confirmation et l'Ordre. Ce n'est autre chose qu'une faculté spirituelle que Dieu imprime pour toujours dans la partie intellictive de l'âme, afin de la disposer convenablement à l'exercice du culte divin.

Les effets intérieurs des Sacrements ont en Dieu leur auteur principal, puisque Dieu les a institués : l'homme n'est que le ministre. C'est donc Jésus-Christ, en tant que Dieu, qui produit par sa puissance l'effet intérieur du sacrement, de même qu'il l'a mérité en tant qu'homme, et possède l'autorité d'un ministère excellent entre tous. Le Sauveur pouvait communiquer le pouvoir de ministère qui lui appartient en tant qu'homme; mais il lui était impossible de còmmuniquer son pouvoir divin, non moins qu'il lui est impossible de communiquer sa divinité.

Quant aux ministres qui confèrent les Sacrements, ils pèchent sans doute, s'ils exercent leurs fonctions en état de péché : toutefois, à raison du ministère principal exercé par Jésus-Christ, l'efficacité des Sacrements n'en est pas atteinte.

Les ministres ne seront point des anges, mais des hommes; car il s'agit de parler visiblement à des hommes, et Dieu ne leur demandera point la foi pour l'efficacité de leur ministère ; il leur demandera seulement la rectitude de l'intention, et même dans la seule intention qui regarde le sacrement.

Le nombre des Sacrements est une preuve de la logique divine. De quelque côté qu'on les envisage, on trouve qu'ils doivent être sept, et sept seulement.

Si on les considère comme perfection surnaturelle de l'homme, ils se rapporteront ou à l'individu ou à la communauté. L'individu se perfectionne lui-même de deux manières : directement en acquérant la perfection, et indirectement en écartant ce qui peut la diminuer.

Or la vie surnaturelle, comme la vie naturelle, se perfectionne en elle-même par la génération, l'accroïssement, la nutrition : de là trois sacrements : le Baptême, la Confirmation, L'Eucharistie.

Indirectement, on se perfectionne par l'éloignement des obstacles, qui sont, dans la vie naturelle, la maladie et les débilités de la maladie; dans l'ordre surnaturel, le péché et les faiblesses qui en résultent : c'est pourquoi Jésus-Christ a institué la Pénitence et l'Extrême-Onction.

Enfin l'homme, être social, doit se perfec-

tionner pour la société, soit pour la gouverner, soit pour la perpétuer : c'est la raison d'être des deux derniers sacrements, l'Ordre et le Mariage.

Parmi tous ces sacrements, l'Eucharistie est le premier en dignité, parce que seul il renferme Jésus-Christ; parce que tous les autres sacrements sont une préparation à celui-là; parce qu'enfin tous les autres sacrements reçoivent en quelque sorte leur couronnement par l'Eucharistie.

Nous n'entrons pas dans les détails; la seule indication nous montre l'importance de ces études pour le prêtre, chargé de communiquer aux fidèles le Verbe-Parole et le Verbe-Eucharistie.

2. Après ces considérations générales sur les Sacrements, saint Thomas étudie chaque sacrement en particulier, en suivant l'ordre ordinaire.

Commençant par le Baptême, il examine en quoi il consiste et quelle en est la préparation.

A propos de la première question, il se demande en quoi consiste le Baptême en lui-même, qui en est le ministre, qui peut le recevoir, quels en sont les effets.

Ces problèmes surnaturels sont trop familiers pour qu'il nous soit permis d'énumérer toutes les interrogations que se pose saint Thomas à lui-même. Toutefois, nous voudrions

écarter une difficulté provenant même de la connaissance que nous possédons de ces doctrines. Nous ne voudrions pas que l'on confondit l'enseignement de saint Thomas sur ces questions, avec celui des autres théologiens, et que l'on crût posséder la théologie thomitisque, parce qu'on aura lu toute autre théologie. Il y a des différences considérables entre les diverses manières d'expliquer le dogme catholique.

Nous voudrions répéter ici, en la généralisant, une observation que nous faisions au sujet des cérémonies. N'est-il pas vrai que le plus souvent les fidèles n'ont pas l'intelligence suffisante des Sacrements? N'est-il pas vrai que souvent même ils y verront une simple formalité, à laquelle il faut se soumettre? N'est-il pas vrai qu'autour de nous, plus d'un adversaire ridiculisera les bienfaisantes institutions de Jésus-Christ? Comment remédier à l'ignorance? Comment prévenir, au moins dans une certaine mesure, le blasphème et le scandale? Il nous semble que le meilleur moyen serait de montrer clairement combien toutes ces nobles choses sont raisonnables; et, puisque saint Thomas est le maître du bon sens, c'est à lui que nous devons recourir.

Après le sacrement qui donne la vie, se présente celui qui la fortifie et l'augmente.

Le sacrement de Confirmation est, après le

Baptême, l'objet de douze articles, qui renferment toute la doctrine catholique, sur la nature, l'auteur, la matière, la forme, la nécessité, les effets, le caractère de ce sacrement.

3. Puis vient le sacrement de l'Eucharistie, celui qui nourrit la vie, celui que saint Thomas a tant étudié, tant aimé, tant chanté.

En quoi consiste ce sacrement? Quelle en est la matière? Quelle en est la forme? Quels en sont les effets? Qui le peut recevoir? Qui en est le ministre? Quel en est le rit? Ce sont les sept questions qui constituent le cadre de ce magnifique traité.

Chaque détail, chaque circonstance est l'objet d'une étude faite avec génie et amour, et renferme, (saint Thomas nous le fait voir) des trésors de doctrine et de bienfaisance. Sans doute, il reste le miracle, le mystère : mais il semble qu'à la suite de notre guide, nous pénétrons au moins la première voûte de ces cieux. Nous n'avons pas encore vu le soleil qui meut le système universel ; mais du moins d'innombrables merveilles se déroulent à nos yeux, et nous font soupçonner ce qu'est l'Astre-Roi, autour de qui tout se meut dans ce firmament. Bref! Ce traité de saint Thomas devrait se trouver entre les mains et dans la mémoire de chaque prêtre. Une telle doctrine fortifierait notre foi, réchaufferait nos cœurs, écarterait nos distractions, nos irrévérences,

nous aiderait grandement et pour notre sanctification et pour celle des autres. C'est le plus beau commentaire qu'on ait jamais écrit sur le chapitre de la dernière Cène, de même que l'Office du Saint-Sacrement, est le plus beau cantique qui l'ait célébrée, depuis le Grand Hallel, que chanta Jésus-Christ lui-même.

4. La plénitude de la vie existe dans l'âme qui a reçu les trois Sacrements, de Baptême, de Confirmation et d'Eucharistie ; mais, hélas ! cette vie elle-même peut être diminuée, anéantie par un mal redoutable entre tous : le péché. Contre ce mal, Jésus-Christ a institué la Pénitence.

Saint Thomas commence un vaste traité de ce sacrement dont l'importance est proportionnée à la grandeur et à la fréquence du mal lui-même.

En six grandes questions, il examine en quoi consiste le sacrement de Pénitence, quels en sont les effets, quelles en sont les parties, qui le doit recevoir, qui en est le ministre, et avec quelle solennité il faut l'administrer.

La première étude en appelle ou en comprend deux : l'une sur la pénitence considérée comme sacrement, l'autre sur la pénitence considérée comme vertu.

La question des effets de la pénitence se subdivise en quatre : comment sont remis les péchés mortels ? comment les péchés véniels ?

Les péchés remis peuvent-ils renaître ? Les vertus sont-elles rendues après la Pénitence ?

Le saint docteur se proposait d'étudier les détails du sacrement de Pénitence en général et en particulier ; il avait annoncé ce plan dans la question 90me, et il en avait écrit déjà quatre articles, lorsqu'il fut visité par la mort, et ajouta aux splendeurs de son incomparable science, la seule lumière qui l'ait dépassée parmi les lumières créées : nous voulons dire la lumière de gloire.

La *Somme* est donc inachevée. Une vieille légende raconte qu'arrivé en ce point, Thomas eut une vision des choses célestes, et ce qu'il lui fut donné de contempler le ravit tellement que plein de mépris pour la science de ce monde, il renonça à poursuivre son travail. Cette légende n'est point de l'histoire, et il est bien plus vraisemblable que saint Thomas eut poursuivi ses études et son œuvre, s'il eut vécu encore, lui qui connaissait le prix de la science pour ceux qui vivent ici-bas, lui qui admettait que la science acquise ici-bas ne s'éteint pas dans la vision bienheureuse.

L'on sait que la *Somme* a été achevée avec les commentaires du Docteur Angélique sur le IVme livre des *Sentences* ; de sorte que notre regret en est considérablement consolé, et qu'il nous est possible de continuer notre sommaire.

Les trois parties du sacrement de Pénitence : la contrition, la confession, la satisfaction. sont examinées dans tous les détails.

Sur la contrition cinq questions sont posées et résolues : Quelle en est la nature, quel en est l'objet, quelle en doit être l'intensité, combien doit-elle durer, quels en sont les effets ?

Dans son commentaire, sur les *Sentences*, saint Thomas s'est moins étudié à rester le plus bref possible que dans la *Somme*, parce que la *Somme* était un Manuel. Les explications et les preuves de chaque article sont donc en général d'une plus grande étendue, quoique d'une non moins grande clarté et profondeur. Cette observation se rapporte au traité de la contrition et à tous les autres qui nous restent à parcourir.

La seconde partie du sacrement de Pénitence, la confession, est étudiée ensuite avec une égale ampleur, comme on peut facilement s'en convaincre par le seul titre des questions : Quels en sont la nécessité, la nature, le ministre, les qualités, les effets, le secret.

Enfin, au sujet de la satisfaction, le saint Docteur se demande en quoi elle consiste, si elle peut exister, ce qu'elle doit être, quel en est l'objet.

Après avoir examiné le sacrement en lui-même, saint Thomas étudie les conditions avec lesquelles il convient de l'administrer, et

c'est la quatrième division de son traité de la Pénitence.

Il cherche donc en quoi consiste le pouvoir d'absoudre, le « potestas clavium », et examine deux questions qui s'y rapportent : le pouvoir d'excommunication et le pouvoir des Indulgences.

Le première question se subdivise en celles-ci : Quelle est la nature de ce pouvoir d'absoudre, quels en sont les effets, quel en est le ministre, quel en est l'objet.

Il en est de même de la seconde question : En quoi consiste l'excommunication, qui peut excommunier et être excommunié, quels rapports peut-on avoir avec les excommuniés, comment est-on absout de l'excommunication.

Enfin la troisième question, celle des Indulgences, amène encore ces problèmes, discutés dans de riches articles : En quoi consistent-elles, qui peut les accorder, quels en sont les avantages.

A ce traité des Indulgences s'ajoute une question connexe : Celle de la Pénitence publique, étudiée au point de vue de sa métaphysique. On le voit : rien de plus simple à la fois et de plus complet.

Le sacrement de Pénitence écarte le mal du péché ; l'Extrême-Onction en guérit les conséquences.

Saint Thomas se demande et explique quelle

en est la nature, quels en sont les effets, quel en est le ministre, à qui et sur quelle partie du corps il faut l'administrer, en quelles circonstances on peut le répéter.

5. Passant à l'étude du sixième et septième sacrements, qui perfectionnent l'individu par rapport à la société, le Docteur Angélique fait du sacrement de l'Ordre l'objet de ses investigations.

En premier lieu, il étudie l'Ordre dans sa nature, et se demande en quoi il consiste, quelles en sont les parties, quels en sont les effets, qui peut le recevoir.

Il examine ensuite comment se distinguent les Ordres.

Il se demande en troisième lieu qui en est le ministre.

Il parcourt en quatrième lieu les empêchements qui interdisent la réception de l'Ordre.

Enfin il examine certaines questions connexes, par exemple celle de la tonsure, des vêtements ecclésiastiques (1), etc.

Le sacrement de mariage, établi pour la sanctification de l'union que Dieu a prédesti-

(1) A propos de la doctrine enseignée ici par saint Thomas sur la question de savoir si l'épiscopat constitue un Ordre à part, et à laquelle il répond « cum distinctione », on trouve une bonne dissertation dans Billuart, *De Ordine*. Il est douteux que plusieurs de ceux qui attaquent cette doctrine aient lu ou compris saint Thomas.

née entre l'homme et la femme, en vue du bien de l'espèce humaine est étudié très longuement et dans tous ses détails.

Après deux questions posées et résolues, l'une sur le Mariage considéré comme fonction imposée par la nature telle que Dieu l'a faite, l'autre sur le Mariage envisagé comme sacrement, le saint Docteur soulève une série de problèmes qui embrassent toute la doctrine. Ce qui regarde les fiançailles, le mariage proprement dit, la cause efficiente du mariage ou le consentement envisagé dans ses diverses circonstances, les avantages du mariage, les empêchements du mariage, les secondes noces, l'usage du mariage, et beaucoup d'autres questions accessoires sont successivement étudiées et élucidées à la lumière du génie d'Aquin. Le regard d'aigle du Docteur a pu contempler le Soleil sans sourciller; il a pu abaisser vers la terre sa vue puissante et profonde, et rien ne lui a échappé ni dans le dogme ni dans la morale.

6. Ici s'achève l'étude des moyens que la clémence de Dieu a fournis à l'homme pour atteindre la fin suprême : il reste un dernier traité relativement à l'état de ceux qui auront conquis ou perdu la fin de leur existence. C'est le plus beau traité des « Fins dernières » qui jamais ait été écrit par un homme. Il nous importe d'en posséder l'ensemble, soit à cause de son utilité pour nous et pour autrui, soit

parce que nul autant que saint Thomas n'a pénétré dans les arcanes de la justice divine et apporté en ces questions toutes les splendeurs de la science, soit enfin parce que cette étude étant mise en supplément à la fin de la *Somme* inachevée, pourrait nous sembler d'une moindre grandeur. Il faut nous détromper.

Saint Thomas saisit dans le dogme le point central de la résurrection universelle, et divise en trois parties ce que nous nommerions « sa Somme des Fins dernières ».

Ces trois parties sont les préambules de la résurrection, la résurrection elle-même, et les suites de la résurrection.

La première partie comprend six questions : Quel est le lieu des âmes après la mort ? Quel est leur état au moment où elles quittent les corps, peut-on leur venir en aide par des suffrages, peut-on prier pour elles, quels sont les signes qui précèderont le jugement, quel sera ce feu qui doit consummer l'univers ?

Puisque Dieu est la fin de l'homme, il faut que les âmes qui l'auront conquis soient avec lui au ciel, tandis que les autres seront en un lieu séparé et opposé, qui èst l'enfer. Dès que l'âme est délivrée des entraves du corps, elle prend sans délai la direction de l'un ou de l'autre, à moins que possédant la charité, mais n'ayant pas expié complètement ses fautes elle ne doive faire une pénitence temporaire en Purgatoire.

Du Ciel ou de l'Enfer, on ne sort plus, car après la vie présente l'épreuve est achevée. Les élus possèdent le Vrai et le Bien suprême, en ont l'âme remplie, et ne s'en peuvent dessaisir, car ils étaient faits pour l'un et l'autre ; les réprouvés ont la haine obstinée, immense, de cette Vérité et de cette Bonté, qui les condamnent justement.

Cependant, outre le Purgatoire, dont l'existence est temporaire, il existe entre le Ciel et l'Enfer un lieu mitoyen, réservé aux âmes des enfants morts sans Baptême. Ils n'auront nulle part aux bienfaits gratuits de Dieu : mais aussi toute la félicité à laquelle était appelée leur nature considérée en elle-même, ils la possèderont. Ils seront moins privilégiés que les élus : ils ne seront point punis comme les damnés.

Au sortir du corps, l'âme ne conserve pas ses puissances végétatives ou sensitives, ni les actes qui s'y rapportent, puisqu'elle ne peut les exercer que par le corps et dans le corps : elle pourra néanmoins souffrir la peine du feu, en ce sens, dit saint Thomas, qui réunit en une seule toutes les explications orthodoxes, « que le feu n'atteint pas de sa nature l'esprit incorporel, comme le lieu, la chose localisée; mais comme instrument de la divine justice, il a le pouvoir de le tenir lié, et en ce sens ce feu est vraiment nuisible à l'esprit, et

l'âme voyant le feu qui lui est nuisible, est tourmentée par le feu (1). »

7. Nous disions que certaines âmes imparfaitement purifiées n'entrent pas immédiatement dans leur séjour définitif, et, une question se pose à nous : Pouvons-nous leur être utiles?

Il faut répondre affirmativement : non point en ce sens que nos mérites puissent devenir les mérites des morts; mais en ce sens que nos œuvres seront une satisfaction, un suffrage en leur faveur. Même les suffrages offerts par les pécheurs peuvent servir, sinon « opere operantis », du moins « opere operato », et cet acte de charité sera utile à celui qui l'accomplit, comme l'est tout acte de charité.

Nos suffrages ne peuvent manifestement servir qu'aux âmes qui ne sont pas dans leur état définitif.

L'Eucharistie, l'aumône, la prière, les indulgences, et même des cérémonies funèbres : tels sont les moyens que nous indique la tradition de l'Eglise pour secourir les âmes. La

(1) Non quod ignis ex sua natura habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut suo loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum, et in hoc veraciter ignis ille est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. — *Suppl.*, q. 70, a. 3.

prière surtout est un moyen pratique et facile. Les saints, bien qu'ils ne comprennent pas l'essence divine, y voient néanmoins nos prières parce qu'ils doivent connaître en Dieu tout ce qui les touche. Il nous est donc possible de rester en communion avec eux. Bien plus! Dieu qui gouverne toujours les créatures inférieures par les créatures supérieures, a confié aux saints comme une partie de sa Providence relativement à notre salut, et dès lors leurs intercessions nous sont acquises et engagent en quelque sorte Dieu lui-même, et nous devons les invoquer avec confiance (1).

8. Cependant, lorsque les siècles prédestinés seront écoulés, l'heure du jugement sonnera. Des signes l'annonceront, afin que la crainte et le respect s'emparent des hommes ; les vertus des cieux seront émues; et enfin le feu, une fois de plus, viendra purifier et renouveler l'univers.

Quand le silence sera fait, les anges appelleront les morts à la résurrection.

C'est de la résurrection que nous entretient saint Thomas dans la seconde partie de son traité. En quoi consistera-t-elle, quelle en sera la cause, quelle en sera l'époque et la manière, quel en sera le « terminus a quo », que seront

(1) Voir l'*Appendice III* sur l'opinion de saint Thomas relativement aux phénomènes du spiritisme et des évocations.

les ressucités : telles sont les cinq demandes qu'il se propose à ce sujet.

Le bonheur de l'homme exige la réunion du corps et de l'âme et, par conséquent, la résurrection. De même elle aura lieu pour le châtiment équitable des réprouvés.

C'est pour ces motifs que Dieu accomplira le miracle que la nature ne saurait réaliser par elle-même, et réunira le corps et l'âme de chaque être humain. Le triomphe de Jésus-Christ sur la mort aura été ainsi le gage de notre résurrection.

Sur l'ordre divin, que nous communiqueront les anges et que les Saints Livres comparent à la voix de la trompette, tous les hommes, en un instant, sortiront de leurs poussières et se reprendront à vivre.

La mort et le feu auront ainsi tout renouvelé et alors, dans ces cendres, frémira une vitalité toute rajeunie.

9. Que seront alors les ressuscités ? Répondant à cette demande, saint Thomas distingue les caractères qui appartiendront à la fois et aux bons et aux méchants; ceux qui appartiendront particulièrement aux bons, et ceux enfin qui signaleront spécialement les réprouvés.

Les caractères communs aux bons et aux méchants, après la résurrection, sont l'identité, l'intégrité et la « qualitas ».

La résurrection ne serait pas réelle, si l'âme

ne reprenait le corps qu'elle a vivifié durant sa vie mortelle : c'est le même homme qui ressuscitera. Le regard et le doigt de Dieu distingueront les portions de matière qui appartiennent à chaque individu, et les remettront à leur place naturelle.

Les corps ressuscités posséderont aussi l'intégrité, puisqu'ils devront toujours répondre à toutes les facultés de l'âme. Bref! tout ce qui appartient essentiellement ou convenablement à l'individu revivra après la résurrection.

Tous revivront avec la plénitude de leurs forces naturelles, et comme également éloignés des deux âges extrêmes, qui sont la jeunesse et la vieillesse.

Tous possèderont leur taille naturelle, sans les défauts qu'avaient pu produire jadis certaines causes secondaires; tous ressusciteront avec leur sexe, mais sans les inclinations malsaines qui agitent les hommes dans la vie présente.

Les prérogatives particulières aux corps des élus seront au nombre de quatre : l'impassibilité, la subtilité, l'agilité, la clarté.

Après la résurrection, le corps devra être soumis parfaitement à l'âme : il sera donc impassible, et d'une manière plus ou moins excellente (quoique toujours complète) selon l'empire plus ou moins parfait qu'exercera l'âme sur le corps. L'impassibilité n'excluera

pas cependant la sensibilité puisque l'homme conservera sa nature; on peut même dire que les cinq sens extérieurs de l'homme continueront à s'exercer dans la vie future, sauf quelques modifications pour le sens du goût.

Aux corps glorieux appartiendra la subtilité. L'âme dominera si complètement le corps, qu'elle le rendra en quelque sorte spirituel, pour le posséder entièrement à ses ordres. Toutefois les grandes lois de la matière ne seront point abolies; il n'y aura pas de compénétration proprement dite, et le corps existera dans un lieu matériel.

La prérogative dont nous venons de parler soumet le corps à l'âme, comme la matière à sa forme, et ainsi le perfectionne par rapport à l'être spécifique, « esse specificum ».

L'agilité, troisième et noble prégorative du corps glorieux, le perfectionne par rapport aux fonctions de l'âme, et le soumet à celle-ci en vue des actions qu'elle doit accomplir. Les saints possèderont ainsi une grande facilité de mouvement, qui leur sera utile dans l'exercice de leur activité. Ici encore les lois du monde matériel ne seront nullement abolies, et ce mouvement ne sera pas instantané dans le sens rigoureux de l'expression.

Enfin, les divines Ecritures nous apprennent que les corps des élus possèderont une sorte de splendeur, qui jaillira de l'âme sur les membres. Nos yeux pourront voir cette splen-

deur, bien que, sans doute, il doive être accordé aux saints de cacher à leur gré ou de répandre cette lumière.

Quant aux caractéristiques particulières des corps des damnés, saint Thomas les indique plus brièvement et toujours avec cette ampleur de vue qui distingue son enseignement. Ce n'est pas lui qui prêtera aux damnés, et surtout aux démons, des corps difformes. Il nous affirme donc que sans doute ils conserveront leurs conditions naturelles de pesanteur, de passibilité, etc., ce qui ne sera pas chez les élus; mais on trouvera en eux la nature complète, et pour l'intégrité, et pour la proportion. Ils seront incorruptibles, quoique toujours passible pour leur châtiment.

10. La troisième partie du traité des Fins Dernières nous rappelle les faits qui suivront la résurrection.

Voici les cinq problèmes que résout saint Thomas à ce sujet : Quelle connaissance auront les ressuscités de leurs mérites ou démérites? Que sera le jugement universel? Quels seront les juges et les jugés? Comment se présentera le juge à son tribunal? Quel sera l'état du monde et des ressuscités après le jugement?

Au jour du jugement, répond le saint Docteur, notre conscience nous montrera nos œuvres à tous, et nous jugera; et chacun lira en outre dans la conscience d'autrui tous les

mérites et démérites, afin que la justice et la miséricorde divines soient reconnues de l'univers entier.

Alors le jugement aura lieu, et parce que, à l'origine des choses, le Créateur fit tout pour sa gloire, il demandera, lorsque le dernier jour sera venu, comment a été acceptée et remplie sa volonté ; en un clin d'œil, toutes les consciences répondront au regard de Dieu, qui, en même temps, verra de toutes choses et l'ensemble et le détail.

Le grand Juge ne sera pas seul. Il aura près de lui des assesseurs, choisis parmi les hommes ; ce seront les parfaits, surtout ceux qui auront pratiqué héroïquement la pauvreté. Ils jugeront avec Jésus-Christ, soit en ce sens qu'ils renfermeront pour ainsi dire en eux-mêmes l'expression incarnée de la Loi Divine, soit parce qu'ils transmettront aux autres la sentence du jugement. Les Anges fidèles seront là pour transmettre aux élus les illuminations divines ; les Anges déchus, pour torturer les réprouvés.

Tous les hommes seront présents, car Jésus-Christ est mort pour tous.

Tous devront être jugés : les bons pour la récompense, les méchants pour la punition.

Enfin, apparaîtra le Juge, Notre Seigneur Jésus-Christ. Il sera revêtu de son humanité, parce qu'elle fut l'instrument de la rédemp-

tion offerte à tous, et parce qu'elle est le type primordial de notre humanité.

Et cette humanité sera glorieuse, car ce jour sera la victoire et le triomphe de Jésus-Christ.

La redoutable sentence sera portée, et tous l'accepteront : les uns avec un amour qui ne devra plus finir, les autres avec un blasphème qui restera éternel.

11. Alors s'opèrera une transformation générale de toutes choses, qu'il conviendrait d'explorer en détail, à la suite de notre guide.

Cette transformation se peut étudier dans le monde, dans le ciel, dans l'enfer.

Le monde étant fait pour l'homme, devra être renouvelé avec l'homme. L'harmonie et la lumière règneront partout, et rendront notre univers plus digne des regards de Dieu et de ses Saints.

Plus grande sera la transformation dans les âmes élues. Pour la mieux entendre, il faut se rappeler comment ils verront Dieu, quel sera leur bonheur dans cette vision, quels seront leurs rapports avec les damnés, quelles seront les prérogatives, « dotes », de leur félicité, quelles seront ces gloires que nous appelons du nom d'auréoles, sans en connaître parfois aucune autre signification, que la signification matérielle.

La vision de Dieu en lui-même est la fin dernière de l'homme, disions-nous avec saint

Thomas : les élus, ayant employé les moyens possibles pour la réalisation de cette fin, verront Dieu en lui-même, non point de leur regard corporel, puisque Dieu est esprit; non point avec une intelligence complète de l'essence divine, qui est infinie, tandis que l'intelligence humaine est finie : mais d'une vision claire, immédiate, capable de rendre les élus ineffablement heureux.

Ce bonheur des saints sera plus complet encore après le jugement, non point dans ce qui est l'élément essentiel, la vision béatifique : mais parce que le corps lui aussi aura sa part de bonheur.

La félicité aura des degrés divers, selon la charité qui aura enflammé les âmes. C'est en effet, par la charité que l'âme atteint Dieu; et plus elle possède cette vertu, plus elle s'empare de la divinité et du bonheur.

A la joie de voir Dieu, s'ajouteront d'autres consolations encore : d'abord celle de voir enfin la justice régner partout, au ciel et dans les enfers.

Il y aura aussi cette triple prérogative, ces trois présents qui orneront l'âme bienheureuse, et que les théologiens nomment « dotes »; c'est-à-dire la vision, qui correspond à la foi; la « comprehensio » qui répond à l'espérance, la « fruitio » qui correspond à la charité : triple disposition qui prépare le Bienheureux à l'acte de la béatitude.

Outre ces dons, accordés à tous les élus, Dieu confère encore à quelques privilégiés une récompense accessoire, des couronnes secondaires, des «auréoles» (diminutifs d' « aurea », couronne d'or, la récompense principale), à raison de quelque victoire insigne remportée sur l'erreur ou sur le mal. L'auréole n'est autre chose qu'une joie spéciale donnée à un élu, à raison du triomphe qu'il a remporté.

Dieu accorde l'auréole aux martyrs, aux docteurs et aux vierges, parce qu'ils ont plus glorieusement vaincu le monde, le démon, la chair.

Enfin, au bonheur accidentel des élus se rapportent les fruits évangéliques, qui consistent dans un contentement provenant de la bonne disposition que les saints trouvent en eux-mêmes pour exercer leur activité.

12. Pour le malheur des damnés, si on veut le comprendre, il faut se demander en quoi consiste le supplice du feu qui les tourmente, quelles sont les dispositions de leur intelligence et de leur volonté, et enfin comment se comporte envers eux la justice et la miséricorde divines.

Il est juste d'abord que le châtiment du damné soit varié comme l'ont été ses prévarications : châtiment par le remords, châtiment par le trouble, châtiment par les ténèbres, châtiment par le feu corporel. Il est juste que le pécheur ayant souillé son corps et

prostitué la créature, soit puni dans son corps.

Plus désolant encore sera l'état de leur volonté. Quoique les damnés, à raison de leur volonté naturelle qu'ils conservent, puissent vouloir quelque bien, on doit dire néanmoins qu'il n'y aura jamais en eux aucune bonne volonté, parce qu'ils sont détournés complètement de la fin dernière, qui est le motif dernier de tout bon vouloir.

Toujours ils haïront leur châtiment, jamais le péché : donc jamais de repentir. Ils se réjouiront du mal, s'affligeront du bien, désireront éternellement la damnation de tous, haïront Dieu éternellement. Les souvenirs de la vie présente leur seront un remords, la pensée de Dieu une terreur, celle des élus une envie. Leur intelligence n'aura que cette affreuse pâture à dévorer pendant les siècles des siècles.

Cette punition sera éternelle, parce que le pécheur s'est révolté contre le Dieu infini : il a commis par suite une faute d'une malice en quelque sorte infinie, et mérité un châtiment proportionné. Ce châtiment ne pouvant être infini en intensité, le sera en durée. De cette vérité capitale, saint Thomas apporte des raisons nombreuses dans ses deux *Sommes* ; et tout prédicateur devrait les savoir de mémoire afin de nous faire du ciel autre chose qu'un chœur de chanteurs, et de l'enfer autre chose qu'un antre de hurleurs.

Le ciel et l'enfer décrits par le Docteur Angélique sont vraiment plus sérieux et plus raisonnables.

Maintenant le cycle est terminé : nous voici à la fin de notre longue course. Partis du sein de Dieu, nous venons d'y rentrer.

Telle est la *Somme* de saint Thomas.

Nous avons compris une fois de plus combien il est incontestable qu'elle résume toute la doctrine sainte; tout ce que nous étudions en des livres multiples : herméneutique, philosophie, dogme, morale, mystique, droit canon, tout s'y rencontre à sa place.

Nous ne résumerons pas cette exposition, puisque à plusieurs reprises et de diverses manières nous avons montré l'enchaînement de cette théologie incomparable.

Puissions-nous laisser à notre lecteur, si nous en avons, le désir de faire connaissance plus intime avec le Docteur Angélique!

---

14. Nous avions imprimé déjà les pages précédentes, lorsque Sa Sainteté le Pape Léon XIII a daigné nous envoyer un Bref au sujet de la nouvelle Université. Nous reproduisons ici ce document, parce qu'on y trouve confirmée à nouveau la nécessité de revenir à la doctrine et à la méthode thomistique.

LÉON XIII PAPE

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique. Comme il est parvenu à nos oreilles que le collège théologique institué chez vous n'apporte pas un médiocre avantage à ceux qui fréquentent l'université de Fribourg, et que son habileté est vivement louée par les hommes compétents, Nous ne voulons pas vous cacher que cette nouvelle nous a été grandement agréable. Nous comprenons en effet que le clergé catholique aura une science des choses divines d'autant plus solide, qu'il sera plus complètement et plus profondément imbu des doctrines de Thomas d'Aquin. En vous félicitant de cœur, vous et vos collègues, nous vous exhortons encore et encore à marcher constamment dans la voie où vous êtes entrés, et à persévérer ardemment dans votre entreprise. Nous avons en effet la confiance certaine que les soins et les travaux que vous consacrerez à ce ministère, n'apporteront pas moins d'avantage à vos auditeurs, qu'à vous de louange, à Nous de consolation, à l'Eglise catholique de l'honneur. Et comme gage de la grâce céleste qui vous soutiendra et vous aidera, Nous vous accordons avec amour à vous et à vos collègues la Bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 29 août, l'an 1892, de Notre Pontificat le 15me.

LÉON XIII PAPE (1).

(1) LEO PP. XIII. Dilecte fili, Salutem et Apostolicam Benedictionem. Quum in notitiam Nostram pervenerit collegium theologicum istic institutum haud mediocre emolumentum alumnis afferre qui Catholicum celebrant Athenaeum Friburgense, ejusque industriam vehementer commendari prudentium judicio, nolumus Te latere Nos eo nuntio magnopere fuisse delectatos. Intelligimus enim Catholicum clerum eo solidiori scientia rerum divinarum imbutum iri quo plenius ac penitius S. Thomae Aquinatis doctrinis fuerit imbutus. Dum autem Tibi tuisque collegis gratulamur ex animo, Vos hortamur etiam atque etiam ut ea constanter gradientes quam iniistis via alacri animo in inceptis perstetis. Certa namque fiducia Nos tenet curas operasque vestras in hoc ministerium collatas non minus utilitati auditoribus fore vestris, quam Vobis laudi, solatio Nobis et decori Catholicae Ecclesiae. Auspicem interim caelestis gratiae quae Vos sustentet et adjuvet, Apostolicam Benedictionem Tibi collegisque tuis peramanter impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XXIX augusti, anno MDCCCXCII, Pontificatus Nostri decimo quinto. LEO PP. XIII.

APPENDICES

APPENDICES

I

Un mot sur la politique de saint Thomas et de Léon XIII.

1. Depuis que nous écrivions ces lignes le Pape a parlé, disions-nous. Nous avons en particulier sa Lettre du 16 février 1892 aux Evêques de France. Nous rééditons ici un article que nous avons publié à cette occasion dans la *Revue de la Suisse catholique* du 25 février 1892.

Cette Encyclique est l'une des plus importantes qu'ait publiées le grand Pontife. Il rappelle et affirme comme Pape des doctrines que des théologiens et des philosophes défendaient avec constance, mais que d'autres philosophes et d'autres théologiens attaquaient bruyamment. Pie IX a mis fin au gallicanisme religieux dans le Concile du Vatican : Léon XIII, entre autres gloires, aura celle d'avoir mis fin au gallicanisme politique.

Selon cette dernière théorie, non seulement le pouvoir vient de Dieu, mais encore la forme du pouvoir est imposée par Dieu, et celui qui l'exerce est désigné immédiatement par lui. C'est la théocratie. Ce système s'est réalisé une seule fois, chez les Juifs, chez

le « peuple de Dieu ». Mais les souverains égarés, par leur orgueil et par le servilisme de leurs subordonnés, ont souvent aspiré à créer ailleurs cette théorie et à se l'appliquer (1). Les vieux rois d'Homère ont toujours du sang divin dans les veines, l'empereur Auguste est descendant de Vénus, l'empereur de Chine est Fils du Ciel, etc. Chez les chrétiens, les chefs du saint Empire Romain du moyen âge, Philippe-le-Bel, Louis XI, Louis XIV, ont admis, il va sans dire, des prétentions analogues.

Les deux plus célèbres théoriciens de ces doctrines parmi les modernes furent Bossuet, comprenant des rois en général, et des rois de France en particulier, ce qui a été dit des rois de Juda, et J. de Maistre, affirmant que sur ce point Bossuet n'a rien dit de trop. C'est chose curieuse que de trouver J. de Maistre, le grand adversaire du gallicanisme religieux, parmi les plus obstinés fauteurs du gallica-

(1) Nul n'a mieux exprimé et caricaturé ce fait que Belli, le célèbre administrateur du *Bollo:e Registro pontificale*, dont il faudrait lire en romanesco le sonnet : « Er dispotismo. »

Il y avait une fois un roi qui de son palais
Promulgua aux peuples cet édit :
« Moi je suis moi, et vous des...
Messieurs les vilains stupides, et taisez-vous!
Moi je fais droit le tort, et tort le droit :
Je puis vous vendre tous, à tant le paquet;
Et si je vous pends, je ne vous fais nul préjudice,
Puisque la vie et les biens, c'est moi qui vous les loue
Qui habite en ce monde sans le titre
... ou de roi ou d'empereur,
Ne peut avoir jamais voix au chapitre. »
Avec cet édit partit le bourreau en courrier,
Pour interroger les gens sur sa teneur;
Et tous répondirent : « C'est vrai! C'est vrai! »

nisme politique. Cette doctrine nous a fait en France un mal immense, et a préparé en particulier les malsaines plaisanteries des Blancs d'Espagne, des Naundorfistes, des Boulangistes, etc.

Le Pape enfin nous dit son avis, et spécialement en ce qui concerne la France : il nous importe donc de recueillir ses enseignements. Le Souverain Pontife déclare aimer la France, et pour ce motif il déplore le mal qui s'y fait, tout en se réjouissant du bien qui s'y réalise. Au surplus le Pape a été interrogé, et dès lors il dira ce qui se doit observer en France, pour le bien de la religion et de la patrie. Il faut que l'union règne enfin parmi les Français, et avant tout pour atteindre ce but, ils doivent se rappeler que la religion seule peut créer le lien social, puisque la société existe avant tout pour le perfectionnement moral, qui ne saurait exister sans la religion. S'il en était autrement, la société ne s'élèverait pas au-dessus de ces agrégations d'êtres sans raison, dont toute la vie est dans la satisfaction des intérêts sensuels.

Si cela est vrai des avantages d'une religion, cela est plus vrai encore des avantages de la religion catholique, qui seule est sans erreur; si cela est vrai pour toutes les nations, cela est plus vrai encore pour la France, dont la grandeur fut toujours en proportion de son esprit catholique. C'est donc aussi par amour de la patrie que les Français doivent conserver à leur pays sa religion.

2. En parlant de la sorte le Pape n'entend nullement assurer à l'Eglise une domination politique sur l'Etat. Ceux qui le disent ne font que renouveler une vieille calomnie. Il s'agit des droits de Jésus-Christ, que nous devons défendre, comme les défendirent

nos ancêtres. Pour en arriver là, en France, il faut l'union, et dès lors il convient de savoir comment on doit se comporter vis-à-vis du gouvernement établi : et le Pape vient le dire.

C'est ici que commence la partie la plus grave de l'Encyclique.

Chaque mot mérite d'être pesé et médité avec soin.

Le Pape, en effet, commence par déclarer qu'il désire traiter la question « avec la clartée réclamée par la gravité du sujet ».

Lorsque le Souverain Pontife parle de cette sorte, nous en devons conclure qu'il s'agit d'un enseignement longuement mûri, et qui, sans être une définition dogmatique, contient le meilleur de la doctrine catholique sur la question. Ajoutons que le génie particulier du Pontife donne aux yeux de tout le monde, même des incroyants, une autorité spéciale aux conclusions qui vont être énoncées.

Léon XIII, indiquant la méthode qu'il entend suivre, déclare qu'il enseignera « en partant des principes, et en descendant aux conséquences pratiques ».

C'est bien l'antique méthode, la méthode scientifique, qui suppose la connaissance par les causes, et non pas une simple méthode de casuistique séparée, qu'adopte le Pontife.

Il y a là une leçon précieuse. En réalité comment ont raisonné depuis trois siècles bientôt nos écrivains politiques? L'un des sophismes les plus fréquents qu'aient commis ces hommes, souvent animés d'excellentes intentions, c'est d'avoir conclu du particulier au général, du fait accidentel à la loi. Le Pape suivra une autre méthode : ses conclusions

seront certainement et clairement contenues dans les principes catholiques qu'il entend invoquer.

Notons dès maintenant que le cas particulier dont il s'agit est celui de la France, qui offre assurément l'ensemble le plus complet de circonstances et de détails. « Divers gouvernements politiques, dit le Pape, se sont succédé en France, dans le cours de ce siècle, et chacun avec sa forme distinctive : empires, monarchies, républiques. »

Est-ce que de ces diverses formes de gouvernement, il en est une qui soit intrinsèquement mauvaise, et qu'il faille condamner « a priori? » Le Pape répond négativement, et fait en même temps une distinction. On peut, dit-il, considérer la question au point de vue théorique et au point de vue de l'application. En se plaçant au point de vue théorique, on peut subdiviser encore la question, selon qu'on l'envisage ou absolument, ou relativement. Si on l'envisage absolument et en elle-même, on peut arriver à déterminer deux choses : d'abord qu'elle est la meilleure des formes de gouvernement, et ensuite que chacune d'elle est bonne, sinon également bonne. « En se renfermant dans les abstractions, on arriverait à définir quel est la meilleure de ces formes, considérées en elles-mêmes ; on peut affirmer également en toute vérité que chacune d'elle est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin qui est le bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée. »

3. On pourrait sans peine prendre ces paroles pontificales comme l'énoncé d'une thèse, dont il serait facile de démontrer chaque partie successivement.

Quoique d'ailleurs le Pape ne parle que des formes

de gouvernement qui se sont succédées en France, c'est-à-dire des « empires, monarchies, républiques », il est manifeste qu'il les apprécie ici en se plaçant au point de vue de la doctrine générale qui régit la question, et que du principe invoqué il juge non seulement les formes extrêmes de gouvernement, c'est-à-dire la monarchie et la république, mais encore les formes moyennes, telles que l'aristocratie et l'oligarchie. Le Pape, en d'autres termes, sousentend ici la doctrine des vieux scholastiques. Considérant les choses en elles-mèmes et dans leur nature, ces derniers déclarent que le meilleur gouvernement es celui d'un seul. Et la raison en est qu'un gouverne-t ment n'est pas autre chose que la direction d'une société vers sa fin, qui est un bien. Or, l'unité appartient à l'essence du bien, à ce point que tous les êtres désirent également et le bien et l'unité sans laquelle ils ne sauraient exister. Ainsi nous voyons que toutes choses répugnent à la division autant qu'elles peuvent, et que la dissolution en toutes choses provient d'un défaut des choses elles-mêmes. Et pour ce motif le but que poursuit celui qui gouverne la multitude, c'est l'unité ou la paix. Or, la cause essentielle de l'unité, c'est l'unité. Il est clair, en effet, que plusieurs ne sauraient unir des choses différentes, s'ils ne peuvent s'unir en quelque manière.

« Mais ce qui est un en soi peut bien mieux produire l'unité que plusieurs unis ensemble : d'où il résulte que la multitude est mieux régie par un seul que par plusieurs (1). » Ainsi parle Saint Thomas.

(1) Illud autem quod ut per se unum potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti : unde

Cela est vrai absolument, si l'on ne considère la monarchie que dans sa notion intrinsèque et essentielle. Mais aussitôt qu'on la considère dans sa réalisation envisagée même abstractivement, des circonstances fatales apparaissent, qui modifient forcément ce bel idéal. Ces circonstances se présentent immédiatement du côté du souverain. Aussi le prudent docteur ajoute : « La royauté est le meilleur gouvernement, si elle ne se corrompt pas. Mais à raison de la grande puissance concédée au roi, la royauté dégénère facilement en tyrannie (qui est le gouvernement établi non plus pour le bien du peuple, mais pour le bien du tyran) si celui qui a reçu une telle puissance ne possède point la perfection (comme Dieu). Il n'y a que les vertueux, dit Aristote, au Xme des *Ethiques*, qui peuvent supporter les grands honneurs. Or la vertu parfaite est rare. Les Juifs en particulier étaient enclins à la cruauté et à l'avarice : les deux vices qui conduisent le plus les hommes à la tyrannie. Aussi Dieu ne leur donna-t-il pas un roi avec plein pouvoir dès le principe, mais un juge et un gouverneur pour les garder. Plus tard, sur la demande du peuple, il leur accorda un prince et avec peine « quasi indignatus » comme on le voit par ses paroles à Samuel, I *Reg.*, VIII : « Ce n'est pas « toi, c'est moi qu'ils ont rejeté, afin que je ne règne point sur eux. »

« Au surplus, dès le principe Dieu décida au sujet des rois le mode d'élection.., la conduite qu'ils tiendraient envers eux-mêmes..., envers Dieu..., envers leurs sujets (1)... »

multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Ia, q. 1o3, a 3.

(1) Regnum est optinum regimen populi, si non cor

Si on envisageait la question du côté des subordonnés, d'autres circonstances s'offriraient nécessairement qui augmentent le péril : il faudrait signaler, avant tout, la facilité avec laquelle les hommes se prosternent devant le puissant, et sont heureux de bénéficier de la force.

4. Pour ces raisons et d'autres encore qu'il serait facile d'ènumérer, saint Thomas conclut que l'idéal de la forme du pouvoir, considéré en tant que réalisable, serait la forme mixte.

Voici ses paroles admirables de justesse, de simplicité et de profondeur : « Pour la bonne organisation d'un état, dit-il, il faut considérer deux choses. D'abord tous doivent avoir une part dans le gouvernement : c'est le moyen de conserver la paix dans la multitude, car tous aiment cette organisation, ainsi qu'il est dit au IIme des *Politiques*. Ensuite il y a la forme de gouvernement. Le gouvernement peut avoir

rumpatur : sed propter magnam potestatem quae regi conceditur de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur, quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VIII. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et praecipue Judaei erudeles erant, et ad avaritiam proni : per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam ; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet par hoc quod dixit ad Samuel, *I Reg.*, VIII, 7 : « Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos. Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi...; secundo ordinavit... qualiter deberent se habere quantum ad seipsos,.. ad Deum..., ad subditos. » I. 2ae, q. 105 a I, 2m.

diverses formes, comme l'enseigne le Philosophe au IIIme des *Politiques*. Les deux principales sont la monarchie, ou un seul commande à raison de sa vertu; et l'aristocratie, soit le gouvernement des meilleurs, dans lequel, plusieurs gouvernent, à raison de leur vertu. Ainsi la meilleure organisation du gouvernement est celle où un seul est mis à la tête de l'état, à raison de sa vertu, et où, au-dessous de lui, d'autres participent à son pouvoir, à raison de leur vertu. Et cependant ce gouvernement appartient à tous, soit parce que ceux qui gouvernent peuvent être élus dans toute la multitude, soit parce qu'ils sont élus par tous. Tel est un bon gouvernement. Il y a un mélange de monarchie, puisqu'un seul est à la tête; d'aristocratie, puisque plusieurs y commandent à raison de leur vertu; de démocratie, ou de pouvoir populaire, puisque les princes peuvent être élus parmi le peuple, et qu'au peuple appartient l'élection des princes. Et c'est là ce qui fut institué (chez les Juifs) par une loi divine (2). »

(2) Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda : quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II *Polit.* cap. I. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cujus cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit in III *Polit.* cap. v, praecipuæ tamen sunt regnum in quo unum principatur secundum virtutem; et aristocratia, id est potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et subipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus

Si du moins le grand Bossuet avait franchement interprété de cette sorte la théocratie de l'Ancien Testament! Louis XIV n'aurait peut-être pas dit follement : « L'Etat c'est moi », et ne nous aurait pas rendu la Révolution nécessaire.

Nous savons donc laquelle des diverses formes de gouvernement est la plus parfaite en soi, la plus parfaite dans les circonstances humaines considérées en général.

Mais le Pape ajoute, toujours en théorie, qu'inégalement bonnes, ces diverses formes de gouvernement sont toutes bonnes, pourvu qu'elles procurent le bien commun, le bien de tous, qui repose sur l'unité. Or toutes ces formes de pouvoir peuvent sauvegarder suffisamment l'unité indispensable à tout Etat. Et pour ce motif, les vieux théologiens ne font nulle difficulté de reconnaître que ces différents gouvernement, indiqués plus haut, peuvent faire des lois : « Les lois humaines se peuvent distinguer selon les formes diverses du pouvoir... Or l'une de ces formes est la monarchie, et alors on a les constitutions des princes; une autre est l'aristocratie... et alors on a les senatus-consultes;... une autre est l'oligarchie..., et alors on a le droit prétorien;.., une autre est la démocratie, et alors on a des plebiscites. » Et afin de dire

ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus præest; ex aristocratia in quantum multi principantur, secundum virtutem ; et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinem. 1. 2æ, q. 105. a. 1. Cf. 1. 2æ, q. 95, a. 4; 2. 2æ, q, 61, a. 2.

sa pensée clairement, S. Thomas ajoute aussitôt que « pour le gouvernement tyrannique, qui est la corruption complète, il ne peut faire des lois (1). »

Nous comprenons comment en théorie, et absolument parlant, il y a des formes de pouvoir qui peuvent être meilleures, et comment en réalité les formes habituellement énumérées sont toutes bonnes.

5. Le Pontife poursuit ainsi : « Il convient d'ajouter finalement qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation. »

Tant que le bon sens présida à la discussion de ces questions, et jusqu'au jour où le servilisme et la tyrannie s'imposèrent, cette affirmation eut semblé claire comme un rayon de soleil. Qu'il nous soit permis d'invoquer ici l'autorité d'un disciple célèbre des scolastiques, de Savonarole. Quand on a dit de lui qu'il fut un tribun, et ajouté quelques mots sonores à sa charge, on croit avoir dit à son sujet tout ce qu'il faut en dire. Or il a écrit ses idées politiques, et il importe de le lire. Le titre est *Del reggimento*

(1) Distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum... est regnum...., et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum...; aliud vero regimen est aristocratia..., et secundum hoc sumuntur... senatus consulta; aliud regimen est oligarchia..., et secundum hoc sumitur jus prætorium...; aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia, et secundum hoc sumuntur plebiscita; aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum, unde ex hoc non sumitur aliqua lex. 1. 2ae, q. 95, a. 4.

degli stati (1), et le livre est divisé en trois Traités. Dans le premier traité après avoir démontré d'abord « qu'il faut un gouvernement pour les choses humaines », et ensuite « que si le gouvernement d'un seul est naturellement le meilleur, quand il est bon, il n'est pas toujours bon pour toute société », il ajoute dans le troisième chapitre « que le gouvernement populaire est le meilleur pour la ville de Florence », et il le démontre par les considérations suivantes, qui sont une page excellente de philosophie de l'histoire, et supposent tout ce qu'il y a de vrai dans la théorie des milieux : « Si nous examinons bien, dit-il, les sentences et les raisons des sages, Philosophes ou Théologiens, nous reconnaîtrons clairement que, vu la nature de ce peuple, le gouvernement monarchique ne lui convient pas. Ils sont d'avis qu'un tel gouvernement convient aux peuples qui sont de nature servile, comme sont ceux qui manquent de sang ou de génie, ou de l'un et l'autre à la fois.

« Bien qu'en effet ceux qui ont beaucoup de sang, et sont puissants de corps, soient courageux dans les guerres, cependant comme ils manquent de génie, on peut les tenir facilement soumis à un prince, parce qu'à raison de leur peu de génie ils ne sont pas habiles à machiner des embûches contre lui : ils aiment au contraire à le suivre, comme les abeilles suivent la reine. C'est ce qu'on voit chez les peuples du Nord.

« Ceux qui ont du génie, mais manquent de sang, sont pusillanimes, et se laissent facilement sou-

(1) Nous nous servons de l'édition de Pise, 1818.

mettre à un un seul prince, et vivent tranquilles sous son gouvernement, comme on le voit chez les Orientaux.

« Cela est encore plus vrai de ceux qui manquent et de sang et de génie.

« Mais les peuples qui sont ingénieux, et ont le sang abondant et sont audacieux, ne se laissent pas facilement gouverner par un seul, à moins qu'il ne les tyrannise... C'est ce qu'on a toujours vu en Italie... Or le peuple Florentin a plus de génie que les autres peuples d'Italie; il est très habile dans ses entreprises, il est courageux, audacieux, etc... (1). »

Ces considérations, empruntées d'ailleurs à Aristote et à saint Thomas pour la partie théorique, montrent combien peu alors on songeait à consacrer la politique de sentiments et d'appétits, et à considérer comme le meilleur des gouvernements celui qui donnerait le plus de satisfaction aux convoitises du passé et du présent. Ainsi le pense le Souverain Pontife, qui ajoute comme conclusion pratique : « Dans cet ordre spéculatif d'idées, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes sociales ne s'oppose par elle-même aux donnés de la saine raison, ni aux maximes de la doctrine chrétienne. Et c'en est assez pour justifier pleinement la sagesse de l'Eglise, alors que dans ses relations avec les pouvoirs politiques, elle fait abstraction des formes qui les différencient, pour traiter avec eux les grands

(1) *Reggim. degli stati*, tr. I. cap. III.

intérêts religieux des peuples, sachant qu'elle a le devoir d'en prendre la tutelle, au-dessus de tout autre intérêt. » Cette conclusion explique tout un chapitre de l'histoire de l'Eglise, et si un grand écrivain catholique l'avait devinée, avec un peu plus de philosophie, il n'aurait jamais appelé, même dans une lettre privée, le Pape Pie VII du nom de « vieille pistache » d'un mauvais calembourg Pie-se-tache, parce que Pie VII avait sacré Napoléon.

6. Léon XIII descend ensuite sur le terrain historique, et constate qu'en réalité chaque peuple a son gouvernement, plus ou moins sous une forme différente. « Cette forme naît de l'ensemble des circonstances historiques ou nationales, mais toujours humaines, qui font surgir dans une nation ses lois traditionnelles, et mêmes fondamentales ; et par celles-ci se trouvent déterminées telle forme particulière de gouvernement, telle base de transmission des pouvoirs suprêmes. »

Après avoir constaté ce fait, le Pape ajoute une conclusion de souveraine importance : « Inutile de rappeler que tous les individus sont tenus d'accepter ces gouvernements, et de ne rien tenter pour les renverser, ou pour en changer la forme. » En d'autres termes, un gouvernement établi, par le seul fait qu'il existe, a des droits à part, provenant soit de son existence même, qui suppose une acceptation plus ou moins explicite du grand nombre, soit des inconvénients qui résulteraient pour le bien commun d'une révolte contre le pouvoir établi.

Nous omettons ici avec le Pape la question de savoir si et quand on peut résister aux pouvoirs éta-

blis (1) : il suffit d'avoir fixé la loi, sans parler de l'exception possible, pour conclure légitimement avec lui : « De là vient que l'Eglise, gardienne de la plus vraie et de la plus haute notion sur la souveraineté politique, puisqu'elle la fait dériver de Dieu, a toujours réprouvé les doctrines et toujours condamné les hommes rebelles à l'autorité légitime... »

Toutefois, si les individus ne peuvent attaquer le pouvoir établi, « il faut soigneusement le remarquer ici : quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive, qu'elle doive demeurer immuable, fut-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée. » Le Pape constate le fait historique de ces ransmutations accessoires ou radicales dans les formes du pouvoir, et conclut qu'alors « une nécessité sociale justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements, quelque forme qu'ils prennent ». Seulement « dans de semblables conjonctures, toute a nouveauté se borne à la forme politique des pouvoirs civils, ou à leur mode de transmission : elle n'affecte nullement le pouvoir considéré en lui-même. Celui-ci continue d'être immuable et digne de respect, car, envisagé dans sa nature, il est constitué et s'impose pour la sauvegarde du bien commun, but suprême, qui donne son origine à la société humaine ». Cette dernière raison est à noter : le pouvoir lui-même, et à plus forte raison sa forme et son mode de transmission, n'existe que pour le bien commun.

Nous engageons le lecteur à lire ici l'admirable

(1) Cf. S. Thomas, 1a, q. 96, a. 4 ; 2. 2ae, q. 42, a. 2, 3m; *De regimine principum*, Lib. I, cap. VI ; Suarez, *Defensio Fidei*, Lib. VI, cap. IV.

chapitre IV du I[er] Livre du *De Regimine Principum* de saint Thomas. C'est une merveille d'analyse, un excellent commentaire de la parole papale.

7. Et qu'on ne vienne pas s'attaquer à une forme de pouvoir à raison de ses actes. Il suffit pour se prémunir de « tenir soigneusement compte de la distinction considérable qu'il y a entre « pouvoirs constitués » et « législation ». La législation diffère à tel point des pouvoirs politiques et de leur forme, que « sous le régime dont la forme est la plus excellente, la législation peut être détestable ; tandis qu'à l'opposé, sous le régime dont la forme est la plus imparfaite, peut se rencontrer une excellente législation ». Et le Pape ajoute à l'adresse de ceux qui oublient l'histoire : « Prouver, l'histoire à la main, cette vérité, serait chose facile. Mais à quoi bon ?... »

Oui, l'histoire démontre que le régime soi-disant excellent des Philippe-le-Bel, des Louis XI, des Louis XIV, des Joseph II et de cent autres, a donné de fort tristes lois.

Tel est ce document dans sa partie doctrinale. Il est relativement court : c'est immense comme portée. Nous n'insistons pas : on ne démontre pas la lumière.

Le Pape termine en disant que si, en France, il y a eu des lois hostiles à l'Eglise, c'est un motif de plus de s'unir pour les combattre : qu'agir ainsi, c'est travailler pour la patrie.

Deux conseils sont ajoutés à la lettre : les catholiques ne doivent pas provoquer de scission sur la question du Concordat, ni sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat. C'est le Saint-Siège qui devra connaître des circonstances qui motiveraient une dénonciation du Concordat ; quant à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, elle ne peut en aucune façon être désirable.

8. Nous terminons par une objection que souvent nous avons entendu répéter ces temps derniers par ces Messieurs les « Bien pensants », qui font le catéchisme au Pape. On la met en avant, afin de diminuer l'importance de l'enseignement pontifical.

Le Pape, dit-on, parle ici de politique, et son autorité de Chef de l'Eglise ne saurait être invoquée absolument : on peut penser et faire autrement qu'il ne dit.

Nous répondons : Le Pape ne fait pas une définition, mais il affirme la doctrine catholique, et nul catholique ne pourrait s'inscrire en faux contre un tel enseignement, sans se mettre en contradiction avec la pensée de l'Eglise.

En second lieu, le Pape lui-même a absolument le droit de dire ce que l'Eglise affirme au nom de la religion sur les questions politiques, en tant que celles-ci touchent à la religion; et ici il est parfaitement dans son rôle de Souverain-Pontife. Certains catholiques ne pourront plus désormais attaquer telle forme de gouvernement au nom de la religion, puisque le Chef de la religion pense et enseigne qu'on ne peut pas au nom de la religion attaquer cette forme de gouvernement.

Il faut être singulièrement oublieux, je ne dis pas de la religion, mais des simples notions du bon sens, pour ne pas comprendre : 1° que la forme actuelle du gouvernement de la France étant par elle-même honnête, quelle que soit la valeur de ceux qui la représentent, nul n'a le droit de lui faire une guerre à outrance, ni de chercher à la détruire au péril de bouleversements tels que ceux qu'entraînerait cette transformation ; 2° que si cette querelle politique perpétue entre l'Eglise et l'Etat un malaise que rien ne justifie,

puisque l'Eglise ne condamne pas et ne peut condamner cette forme de gouvernement, le Pape a le droit de dire qu'en conscience il faut cesser.

Le Pape ne fait pas de la politique en parlant de la sorte : il résout un double cas de conscience; et c'est tout. Si demain la république était remplacée par la monarchie en France, le Pape n'aurait pas une syllabe à changer dans son enseignement, la solution serait absolument la même : seulement elle s'appliquerait à des républicains, si ces derniers créaient des misères au pouvoir monarchique établi.

Observons enfin que ceux qui, en ce moment, font résistance aux enseignements du Pape, c'est-à-dire se montrent les derniers tenants du gallicanisme politique, sont précisément ceux qui, en d'autres temps, voulaient tout donner au Pape.

La liste des noms propres serait bien intéressante à ce point de vue. Mais c'est assez.

Maintenant le gallicanisme politique est fini. Nous sommes enfin délivrés du premier des *Quatre articles*. Que Dieu soit loué, et Léon XIII remercié !

II

L'opinion de saint Thomas sur l'Immaculée-Conception

1. Nous ne voulons pas écrire ici une longue dissertation sur ce point, ayant l'intention d'y revenir un jour « ex professo ».

Il convient toutefois de donner quelques explications à notre lecteur, d'autant plus qu'aujourd'hui encore on agite cette question, et dans les chaires d'enseignement, et même devant le gros public (1).

On peut poser le problème de cette manière : saint Thomas est-il favorable ou défavorable au dogme défini ? Et s'il est l'un ou l'autre, l'est-il explicitement ou implicitement ?

Nous répondons : 1° que saint Thomas n'est ni explicitement ni implicitement défavorable à cette vérité ; 2° qu'il lui est au contraire favorable, non pas explicitement, mais implicitement.

Telle est notre opinion, et nous allons rappeler quelques unes des preuves qui l'établissent.

2. Il convient d'observer avant tout que la difficulté, si difficulté il y a, n'existe pas seulement pour saint Thomas : elle existe pour un très grand nombre d'anciens docteurs, en particulier pour tous les docteurs du moyen âge.

(1) Naguère, encore, en Allemagne, MM. Schneider et Tôbbe se querellaient assez vivement sur ce point.

Rien de plus facile à établir.

Saint Anselme a écrit ces belles paroles si fréquemment citées : « Il était convenable que cette Vierge resplendit d'une si grande pureté qu'on n'en saurait concevoir une plus grande après celle de Dieu, puisque Dieu le Père se disposait à lui donner son Fils unique, de telle manière que celui-ci serait naturellement le Fils de Dieu le Père et de la Vierge (1) ».

Et pourtant il a écrit aussi : « Bien que la conception du Christ soit pure et sans aucun péché de délection charnelle, cependant, la Vierge elle-même de qui il est né, fut conçue dans l'iniquité (2) ».

« Le seul Fils de la Vierge fut conçu dans le sein de sa mère, et naquît de sa mère sans péché (3) ».

Saint Bernard a écrit : « Que Dieu nous garde de dire que chez cette femme il y eut jamais quelque souillure ! (4) ».

Et pourtant il a écrit : « Si donc elle n'a pu être sanctifiée avant sa conception, puisqu'elle n'était pas; ni dans la conception elle même, à cause du péché

(1) Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum... ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius. — *De Conceptu Virg*.. cap. XVIII, édit. Gerberon.

(2) Licet ipsa (Christi) conceptio sit munda, et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta. — *Cur Deus Homo*, lib. II, cap. XVI.

(3) Fuit solus Filius Virginis in utero matris et nascens de matre, sine peccato. — *De Conceptu Virg.*, cap. III.

(4) Absit ut proprii quidquam inquinamenti haec habuisse aliquando dicatur. — *Epist.* CLXXIV.

qui s'y rencontrait, il reste qu'on la croie sanctifiée après sa conception, et qu'ainsi elle naquit sans péché : sa nativité fut sainte, non sa conception (1) ».

A propos de saint Bernard, nous devons recommander ici la belle dissertation que le P. Manrique a insérée dans les *Annales Cistercienses*, an. 1136, cap. IV et V, sur l'opinion du grand docteur. Cette dissertation peut servir à expliquer le langage de tous les auteurs scolastiques anciens.

Le bienheureux Albert-le-Grand a écrit : « Il y a trois fautes : l'originelle, l'actuelle et la vénielle...... la Bienheureuse Vierge Marie fut sans aucune faute (2) ».

Et pourtant il a écrit : « Nous disons que la Bienheureuse Vierge a contracté le péché originel, quelle ne fut sanctifiée, ni avant sa conception, ni dans sa conception, mais après sa conception. Dire le contraire est une hérésie condamnée par le Bienheureux Bernard, et par tous les Maîtres de Paris (3) ».

(1) Si igitur ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat ; sed nec in ipso quidem conceptu, propter peccatum quod inerat : restat ut post conceptum in utero jam existens sanctificationem accepisse credatur, quæ, excluso peccato, sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem. — *Epist.* CLXXIV.

(2) Triplex væ culpæ : originalis, actualis (mortalis) et venialis... Sine omni triplici væ fuit B. V. Maria. — *Sup. Missus est*, q. 31.

(3) Dicimus B. Virginem contraxisse peccatum originale, nec fuisse sanctificatam ante conceptionem, nec in conceptione, sed post conceptionem. Dicere autem oppositum est hæresis condemnata a B. Bernardo et ab omnibus Magistris Parisiensibus. — III *Sent.*, Dist. 3, q. 1.

Alexandre de Halès passe pour favorable, et pourtant il a écrit : « Il était nécessaire que la B. V.-Marie engendrée de ses parents selon la chair contractât le péché originel dans sa conception (1) ».

Saint Bonaventure est cité comme favorable, et toutefois nous avons de lui ces paroles entre cent autres semblables : « Si la Bienheureuse Vierge n'avait pas été conçue dans le péché originel, elle n'aurait pas quand même échappé à la mort, de sorte qu'elle serait ou bien morte injustement, ou bien en vue du salut des hommes : le premier est un outrage à Dieu, le second une dérogation au Christ (2) ».

Hugues de Saint-Cher a été donné comme adversaire, et cependant il a écrit : « Marie est une aurore qui se lève, qui, à son lever, n'est pas tombée dans le péché, et ne fut soumise a aucun péché (3) ».

« La Vierge Marie est revêtue du soleil, parce qu'elle fut sans aucune obscurité de péché (4) ».

On le voit, la difficulté existe pour d'autres comme pour saint Thomas d'Aquin : et encore n'avons-

(1) Necesse fuit ut B. Virgo a parentibus generata carnaliter, originale peccatum in sui conceptione contraheret . — *Sum.*, P. III, q. 9.

(2) Si B. Virgo non fuisset concepta in peccato originali, non caruisset merito mortis, et sic vel injuste mortua fuisset, vel dispensative pro salute humani generis : primum facit ad contumeliam Dei, secundum derogat Christo . — III *Sent.*, Dist 3, q. I. Il est encore plus explicite *ibid.*, q. 2.

(3) Aurora consurgens (Maria) quia in ortu suo non cecidit in peccatum, mulliusque peccati obnoxia fuit . — In *cant.*, cap. VIII.

(4) Maria Virgo est amicta sole, quia fuit sine omnis peccati obscuritate°. — In *Apoc.*, cap. XII.

nous cité que peu de noms (1). C'est assez néanmoins pour démontrer notre pensée.

3. Il faut maintenant aborder l'objection en ce qui concerne immédiatement saint Thomas, et démontrer directement notre assertion : L'Angélique Docteur ne fut nullement défavorable au dogme défini.

Nous commencerons par les preuves d'autorités. Nous choisirons des témoignages indépendants. Pour les Domicicains, nous citerons des témoignagnes antérieurs au XIXme siècle ; pour les autres, nous les emprunterons à toutes les époques. Il va sans dire que nous pourrions augmenter la liste que nous allons mettre sous les yeux du lecteur ; mais les noms que nous voulons citer suffiront à prouver que les interprétations de la pensée de saint Thomas dans un sens favorable ne sont pas faites pour la nécessité de la cause, et lorsqu'on a cru qu'il était impossible de soutenir ce qu'on appelle son opinion.

Le premier témoignage que nous rappellerons est celui de l'Université de Paris, qui, aux débuts de la controverse, et dans les censures même portées, en 1387, contre Jean de Monteson, se défendit d'opiner

(1) Nous ne pouvons nous empêcher d'observer ici que le *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, rédigée par des docteurs allemands, et traduit par M. Goschler en français, met, lui aussi, des responsabilités injustes au compte des Dominicains : « L'opinion contraire, dit-il, savoir que la sainte Vierge fut comme tous les hommes conçue dans le péché, continua d'être défendue par les Dominicains, s'appuyant sur le plus illustre membre de leur Ordre, saint Thomas d'Aquin, et sur d'autres célèbres scolastiques, tels que Pierre Lombard, Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Albert-le-Grand, tous trois Dominicains » !!! C'est trop de Dominicains, en vérité.

contrairement à la pensée de saint Thomas. Voici ses paroles : « Nous l'avons dit mille fois, et cela ne suffit pas, semble-t-il : dans cette condamnation (de Jean de Monteson) nous ne réprouvons nullement la doctrine de saint Thomas, mais nous affirmons hardiment que lui (Jean de Monteson) et ses fauteurs doivent être condamnés, parce qu'ils détournent la doctrine (de saint Thomas) en un sens faux et contraire à la foi, et au-delà des limites permises, et l'étendent trop loin contre l'enseignement du Docteur (1). »

Et dans la sentence portée contre le même théologien : « Eu égard aux délibérations que vingt-sept Maîtres en théologie ont prises soigneusement sur cette matière, avec le plus profond respect pour saint Thomas que nous croyons avoir vraisemblablement eu un sens convenable, nous disons...(2) »

Et s'ils ne s'autorisent pas des paroles de saint Thomas, ces théologiens en disent le motif : c'est parce que certaines expressions des docteurs ne sont

(1) Nos millesies diximus, et, ut videmus, non sufficit qualiter sancti Thomae doctrinam in ista nostra condemnatione . . . nequaquam reprobamus, sed hunc... ejusque fautores, doctrinam ejus (scil. Thomae) ad distortum fideique absonum sensum adaptantes, aut ultra quam fieri debet, contra ejusdem Doctoris documentum dilatantes, condemnandos audacter asserimus.— Natalis Alex., *Hist. Eccl.* Saec. XIII et XIV : De erroribus Joannis de Montesono.

(2) Attentis deliberationibus vigenti septem magistrorum in Theologia super hac materia mature habitis, his omnibus diligenter attentis, salva reverentia sancti Thomae, quem credimus verisimiliter habuisse bonum sensum, dicimus.... — D'Argentré, *Ad. Ann.* 1387.

pas « à affirmer ou à soutenir à raison du sens mauvais qu'elles peuvent engendrer dans les esprits (1). »

Il faut nommer l'un des plus illustres disciples de saint Thomas, c'est-à-dire Jean de Saint-Thomas, O. P., qui écrivit en tête de ses œuvres une dissertation sur cette controverse, et termine ainsi : « Rien ne me semble recommander la céleste doctrine de saint Thomas que le fait évident de cette providence divine qui veille et dirige la plume du saint Docteur, de telle sorte qn'il n'écrivit rien, même dans les détails, qui fut en contradiction avec la pensée et l'enseignement actuel de l'Eglise, sur la conception de la Vierge (2). »

Le P. Louis Bancel, O. P., pense de même, et renvoie ainsi à Jean de Saint-Thomas : « Touchant l'opinion relative à l'Immaculée Conception, il faut lire absolument le très-savant Jean de Saint-Thomas, dans ce traité qu'on ne louera jamais assez... (3) ».

(1) Asserenda vel affirmanda, propter malum sensum quem generare possunt in animis auditorum. — *Ibid.*

(2) Nihil mihi videtur ita commendare coelestem D. Thomae doctrinam, quam si attente inspiciatur quanta vigilantia S. Doctoris calamum in hac re divina Providentia temperavit, ne in particulari aliquid scriberet, quod praesenti Ecclesiæ statui et sensui quem habet circa virgineum conceptum contradicere posset.— *Tract. de Approb. doctrinae sancti Thomae*, Disp. II. a. 2.

(3) Circa opinionem de Immaculatae Virginis conceptione, omnino videndus est doctissimus Joannes a Sancto Thoma, in illo Tractatu nunquam satis laudato..., c'est-à-dire celui que nous avons cité. — *Authoritas S. Thomae*, dissertation placée par Bancel en tête de sa *Morale*.

Noël Alexandre, O. P., s'exprime en ces termes : « Que notre Docteur, qui est le Docteur de tous, n'ait pas attaqué dans sa *Somme* la pieuse opinion de la conception immaculée de la Vierge, et qu'il a complètement détruit l'hypothèse contraire, c'est probable pour moi comme pour Jean de Saint-Thomas, thomiste de premier rang (1). »

Le P. de Graveson, O. P., pense de même et ajoute : « Plût à Dieu que cette funeste controverse, si facheusement inaugurée par Jean de Monteson, prit fin ! Mais hélas ! les dominicains du collège de Saint-Jacques à Paris (non pas tous, puisque plusieurs pour justifier l'opposition, prétendirent que les supérieurs n'avaient pas encore donné l'autorisation) de Saint-Jacques qui, dès le principe et toujours, resta une pépinière d'hommes illustres, crurent faussement que cette censure de la Faculté de Paris contre Jean de Monteson atteignait la doctrine de saint Thomas ; et c'est à ce titre qu'ils prirent la défense de Jean de Monteson, et refusèrent de souscrire à la censure (2). »

(1) Nostrum et communem Doctorem in *Summa* sua piam de Immaculata Deiparae conceptione sententiam non impugnasse, sed aliam omnino subvertisse hypothesim probabilius sentiam cum Joanne a Sancto Thoma, primi subsellii thomista. — *Hist. Eccl.*, Saec. II, Diss. 1, Schol. IV.

(2) Utinam tandem funesta illa infaustisque auspiciis suscepta a Joanne Montesono controversia finem habuisset ! At, proh dolor ! Dominicani Parisienses (non tamen omnes, cum plures eorum invocaverint pro sua resistentia quod Superiores nondum dedissent licentiam) Collegii S. Jacobi, quod ab ipso Ordinis exordio fuit semper illustre virorum eruditorum seminarium, falso arbitrati hac

Le P. Massouillé, O. P., écrit à son tour : « Selon la commune et pieuse opinion, que jamais et nulle part, saint Thomas n'a niée, au sujet de l'Immaculée Conception de la Vierge (1). »

Des auteurs Dominicains, je ne citerai plus que le Ven. Capponi da Porretta, qui a ouvert largement la voie aux autres. Voici ses paroles, qui, selon nous, exposent fort bien la doctrine du Docteur Angélique : « Il faut donc dire, d'après le sens clair du contexte (de saint Thomas) : Si la Bienheureuse Vierge n'avait jamais encouru la tache de la faute originelle, et n'avait pas été dans le cas de l'encourir, elle n'aurait pas eu besoin de rédemption : c'est-à-dire que si la Bienheureuse Vierge n'avait jamais encouru, ni en acte, ni comme dette, en d'autres termes selon la puissance débitrice, la tache de la faute originelle, alors elle n'aurait nul besoin de rédemption (2). »

S. Facultatis Parisiensis in Joannem de Montesono lata censura doctrinam sancti Thomae petitam esse, imprudenter Joannis de Montesono patrocinium susceperunt, et censurae subscribere detrectarunt. — *Hist. Eccl.*, Saec. XIII, Colloq. III, p. 95.

(1) Juxta communem et piam, et quam etiam, quod adverti velim, nusquam ac nullibi S. Thomas ut piam sententiam negavit, nulla (fuit) in B. Virgine Deipara originis labes. — *Sanctus Thomas sui interpres*, vol. II, Diss. IV, q. 1. a. 3.

(2) Dicatur itaque juxta planum sensum contextus (sancti Thomae) : Si B. Virgo nunquam incurrisset maculam originalis culpae, neque fuisset obnoxia ad incurrendam illam, non indiguisset redemptione; h. e. si B. Virgo nunquam incurrisset actu neque debito, seu, quod idem est, in potentia debitrice, maculam originalis culpae, tunc non indiguisset redemptione. — In 3am, q. 27, a. 2.

Il faut lire tout le texte dans l'auteur-

Nous pourrions ajouter bien d'autres noms d'écrivains dominicains, tels que ceux de Bromiard, Lucarini, Catharinus, Gaudin, Laurent Guttierrez, Jean de Ribas, etc. : mais ce n'est pas le cas de prolonger ici l'énumération, à moins qu'il ne faille citer ce mot de Cajétan, qui est d'une grande justesse, d'autant plus appréciable, que l'illustre thomiste est moins favorable, sans être absolument défavorable au dogme maintenant défini : « Entre ces deux positions extrêmes, c'est-à-dire que la Bienheureuse Vierge a été sanctifiée, ou avant l'infusion de l'âme, ou après l'infusion de l'âme, il y a une position intermédiaire, savoir qu'elle fut sanctifiée à l'instant de l'infusion de l'âme. De cette opinion, saint Thomas ne fait nulle mention, parce qu'en son temps elle n'était pas énoncée (1) ».

Si donc il est vrai que des Dominicains se sont autorisés de saint Thomas, pour repousser les doctrines favorables à l'Immaculée Conception ; si d'autres ont soutenu cette doctrine, tout en plaçant saint Thomas parmi les adversaires, comme le fit Coëffeteau qui dit : « Si ces grands personnages, entre les autres saint Bernard et saint Thomas... eussent vu la face de l'Eglise aujourd'huy... il est incroyable qu'ils se fussent laissés entraîner au torrent (2) », il

(1) Inter illas duas positiones extremas, scil. quod (B. Virgo) fuerit sanctificata vel ante infusionem animæ. vel post infusionem animæ, est positio media, quod fuit sanctificata in instanti infusionis animæ. Cujus opinionis auctor (S. Thomas) hic non meminit, quia tempore suo non erat inventa. In 3am, q. 27, a. 2.

(2) *Tableau de l'innocence de la B. V. Marie.* Disc. v

s'en est trouvé aussi qui ne l'ont pas cru opposé à cette doctrine.

En dehors de l'Ordre de Saint-Dominique, on trouverait des centaines d'auteurs qui ont interprété saint Thomas dans le sens favorable ou neutre, et même on écrit des ouvrages *ex professo* sur cette question tels que Geronimo Aznar (1), Nicolas Cichovius ou Cichowski (2), Stephano Chiesa (3), Camillo Blasi (4), Franc. Crespo (5), Balthasar de Riez (6), Marc-Antoine Palau (7), etc.

Parmi les modernes, laissant de côté les PP. Gaude, Spada, et autres, comme dominicains, nous citerons seulement San Severino et ses disciples (8), les PP. Perrone (9), Liberatore (10), Cornoldi (11), Palmieri (12).

(1) *Conceptos en honore de la purissama Concepcion de la Mazre dé Dios, cap.* VIII.

(2) *Angelici Doctoris de B. V. Deiparae Immaculata Concepcione sententia.*

(3) *Dissert. super facti quaestione : Utrum Doctor Angelicus, etc.*

(4) *Lettere familiari intorno all' Imm. Coucezione.*

(5) *Tribunal thomisticum. etc.*

(6) *L'éminent privilège de la sainte Mère de Dieu, ch.* XXXV, XXXVI.

(7) *Defensa Dominicana, etc.*

(8) Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, avril 1874.

(9) *De Immaculata B. V. Conceptione disquisito theologica*, parte II, cap. v.

(10) *Civiltà cattolica*, série II, vol. IV, n. 115.

(11) *Sententia S. Thomae de immunitate B. V. Deiparentis a peccati originalis labe.*

(12) *De Deo creante et elevante* ubi *de Imm. Concept.*

Il reste bien quelques scrupules à un Jésuite moraliste de nos jours : mais nous pensons qu'à défaut d'autres arguments, l'autorité des Jésuites dogmatistes que nous venons d'indiquer pourrait suffire à le rassurer.

4. Et maintenant nous devons aborder franchement la question en elle-même. Saint Thomas, selon nous, n'a jamais nié explicitement l'Immaculée Conception. Pour s'en convaincre, il suffit d'entendre son langage, et d'examiner ce que signifiaient pour lui les expressions « conception, péché originel, contracter le péché originel, sanctification, rédemption ». Si nous avons prouvé que ces mots ne signifiaient nullement à ses yeux ce qu'ils signifient aujourd'hui, nous aurons par le fait prouvé qu'on a tort d'en tirer les conclusions rigoureuses et exclusives qu'en tirent quelques-uns.

Or, en premier lieu, la « conception » se peut prendre d'abord du côté des parents, et alors « signifie l'union des principes séminaux, non pas prolongée et successive, mais simultanée et instantannée (1) ». Lorsqu'on l'entend de la sorte, on fait abstraction de l'infusion de l'âme.

Si on la prend du côté de l'enfant, elle signifie alors « le commencement de l'homme tout entier, y comprise l'infusion de l'âme raisonnable. » (2)

Telle est la signification vulgaire de ces mots. Benoît XIV avec sa science et sa clarté habituelle, a parfaitement exposé cette doctrine. Il écrivit en effet : « Le mot conception peut s'entendre en deux sens : ou dans le sens de la conception active..., dans laquelle les parents par l'œuvre conjugale donnent ce qui appartient surtout à la formation du corps..., pour recevoir l'âme rationnelle que Dieu créera ; ou

(1) Significat principiorum seminalium unionem, et quidem non diuturniorem et successivam, sed simultaneam et instantâneam . — Cf. *Job.* III, 3 ; *Ruth.* I, 12.

(2) Totius hominis incoeptio, etiam cum animae ipsius rationalis infusione.

dans le sens de la conception passive, dans laquelle l'âme raisonnable est unie au corps (1) ». La « conception active » s'appelle aussi « conception du fétus », et la « conception passive » se nomme « conception de la personne », parce que dans celle-ci apparaît l'âme qui constitue la personne.

La « conception de la B. V. Marie » que célèbre l'Eglise a été clairement définie et précisée par les Papes. Alexandre VII disait dans sa Bulle *Sollicitudo* : « Les constitutions et décrets des Pontifes Romains nos prédécesseurs, et surtout de Sixte IV, de Paul V et de Grégoire XV, en faveur de la sentence affirmant que l'âme de la Bienheureuse Vierge Marie dans sa création, et au moment de son infusion dans le corps, a été ornée de la grâce de l'Esprit Saint... (2) ».

(1) Conceptio dupliciter accipi potest : vel enim est activa, in qua... parentes opere maritali invicem convenientes, praestiterunt ea quae maxime spectant ad corporis... formationem... ad recipiendam animam rationalem a Deo infundendam ; vel est passiva, cum rationalis anima cum corpore copulatur . — *De festis*, cap. xv.

(2) Constitutiones et Decreta a Romanis Pontificibus praedecessoribus nostris, et precipue a Xisto IV, Paulo V et Gregorio XV edita in favorem sententiae asserentis animam Beatissimae Mariae Virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam... . — Nul n'a mieux exposé cette doctrine que le très savant Robert Holcot, O. P. au XIVe siècle. Voici ses paroles : « (B.V. Maria) fuit sanctificata in utero, ita quod mundata a peccato originali, et in ea fomes ligatus, sic quod nunquam eam ad peccandum impegit. Et haec fuit prima sanctificatio in utero matris suae. Et ista sanctificatio fuit ejus vera conceptio. Nam quam cito Virgo Beata habuit esse in utero, tam cito fuit sancta. Non enim potuit esse

Entre la « conceptio fétale », considérée comme le point de départ, le « terminus a quo », et la « conceptio personae » considérée comme le terme, le « terminus ad quem », on admettait jadis qu'il pouvait s'écouler jusqu'à quarante jours pour les garçons, et quatre-vingt dix pour les filles.

Et d'autre part, lorsque saint Thomas emploie simplement le mot « conception », en quel sens le prend-il? Le P. Cornoldi répond parfaitement : « Quoique je ne veuille pas nier que saint Thomas rapporte au temps de la conception, tout le temps pendant lequel l'être nouvellement conçu se perfectionne dans ses membres, toutefois j'affirme sans hésiter que jamais le même Docteur n'appela conception l'animation elle-même, la création ou l'infusion de l'âme raisonnable (1) ».

sancta antequam esset : vera ergo conceptio B. Virginis attenditur et sumitur penes instans infusionis animae in corpus sufficienter et debito modo organizatum... Et sic patet quod isto modo capiendo nomen conceptionis stricte et proprie, B. Virgo non fuit concepta in peccato originali. Alio modo capitur multum improprie et large, pro infusione seminis in matricem, ex quo semine corpus debuit informari in utero matris suae, et juxta hoc multum improprie dicunt quidam ipsam fuisse conceptam in peccato originali. » *In Sapientiam Salomonis*, cap. XIV. lec. 161, édit. an. 1489. Lorsqu'on voudra étudier de plus près les théologiens du moyen âge, on verra que leur doctrine est bien plus précise qu'on ne l'imagine sur le dogme qui nous occupe, et l'on s'étonnera de la naïveté de ceux qui en ont fait des adversaires du privilège défini en 1854.

(1) Quamvis non eam inficias ad conceptionis tempus aliquando ab Aquinate vocari totum illud tempus quo foetus inanimis suis membris perficitur, nihilominus sine

C'est dans le même sens d'ailleurs que parlaient tous les anciens. Il nous suffira de citer quelques noms. Saint Anselme : « Que le corps possède dès la conception elle-même une âme raisonnable, nul ne saurait le concevoir (1) ».

Saint Bernard : « Comment existerait la sainteté sans l'Esprit sanctifiant, comment l'Esprit saint serait-il associé au péché ; et le péché comment n'existerait-il pas là où existe la passion ? Il faudrait dire qu'elle fut conçue de l'Esprit saint et non pas d'un homme. Mais cette sentence est inouïe (2) ».

Pierre Lombard : « Dans la conception même où se transmet le péché, est propagée la chair : et cependant l'âme n'est pas infuse alors, d'après l'avis des physiologues, mais quand le corps est formé (3) ».

Alexandre de Halès : « La conception dit la com-

cunctatione affirmo nunquam ab eodem Doctore ipsam animationem, seu animae rationalis creationem et in corpus infusionem nuncupari conceptionem. — *Sententia S. Thomae...* sect. III. Cf. du même auteur le commentaire sur le *De pluralitate formarum*, III, sez. II.

(1) Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat, nullus humanus suscipit sensus. — *De Conceptu Virg.*, cap. VII.

(2) Quomodo aut sanctitas absque Spiritu sanctificante, aut Sancto Spiritui societas cum peccato fuit, aut certe peccatum quomodo non fuit ubi libido non defuit ? Nisi forte quis dicat de Spiritu Sancto eam, et non de viro conceptam fuisse ; sed id hactenus inauditum. — *Epist.* CLXXIV.

(3) In ipso conceptu, ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro : nec tamen tunc infunditur anima secundum physicos, sed jam effigiato corpore. — II *Sent.*, Dist. 31.

mixtion qui s'opère entre l'homme et la femme : commixtion qui est de par la nature (1) ».

Saint Thomas n'est pas d'une autre opinion. « La foi nous force à admettre que la conception du Christ a été instantannée..., de telle sorte qu'en même temps qu'il y eut la conversion de ce sang matériel en chair et membres du Christ ; et la formation des membres organisés et l'animation du corps organisé... Chez les autres ces faits se produisent successivement : la conception des enfants mâles ne s'achève qu'après quarante jours, comme le dit le Philosophe au IXme *Des animaux*, et pour les femmes, après quatre-vingt-dix jours. » (2)

De là cette double preuve que la B. V. Marie ne

(1) Conceptio dicit commixtionem quae est in principiis seminalibus viri et mulieris ; quae commixtio fit per naturam. — *Sum.*, Parte III, q. 9.

(2) Conceptio Christi secundum fidem oportet quod subito facta ponatur..., ita quod haec in eodem instanti fuerunt, scil. conversio sanguinis illius materialis in carnem et alias partes corporis Christi, et formatio membrorum organicorum et animatio corporis organici... In aliis autem haec successive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad XLum diem ut Philosophus in IX *De animabilibus* dicit ; foeminae autem usque ad XCum. — In III Dist. 3, q. 5, a. 2. Nul ne soutient plus cette chronologie : mais il en est qui admettent encore une distance de temps entre la « conceptio foetus » et la « conceptio personae ». Liberatore dans ses *Inst. Philos.* Metaph. specialis ; Santi, dans son *Della forma, genesi... de viventi* : Liverani dons son livre *Sui principi del moderno Ippocratismo,* d'autres encore sont de cette opinion. Elle est parfaitement libre, quoi que dise si facilement en sens contraire M. l'abbé Ecalle, dans son édition du *Compendium Theologiae* de Billuart, vol. I, pp. 407-412, édit. 1884.

pouvait être sanctifiée avant l'animation, parce que l'âme raisonnable n'existait pas encore, et que l'âme est seule le sujet, le « subjectum » et du péché et de la grâce.

Peu importe que l'on admette ou que l'on admette pas cette théorie sur les deux conceptions, au point de vue des questions qui nous occupent, comme nous le dirons plus loin.

Ce qu'il faut retenir, c'est la signification que l'on donnait parmi les scolastiques au mot « conception ». Saint Thomas l'entend de la « conception fétale », et on peut ajouter avec le Ven. Capponi de Porretta : « Tout le reste du temps, jusqu'à l'accouchement, pendant que le corps déjà formé grandit et s'augmente, n'appartient nullement à la conception essentielle (1) ». Au surplus le latin « con-ceptio » et le grec συλληψἶς sont parfaitement expressifs.

Les conséquences sont nombreuses : trois sont à signaler.

D'abord, puisque l'Eglise n'a déclaré « immaculée » que la « conception de la personne », où se constitue la « substance complète et individue de la nature rationnelle (2) », elle ne parle nullement de la conception fétale », où il n'y a pas encore de différence entre la plante et de l'animal par l'âme raisonnable. Le sujet, « subjectum » du péché originel dans la

(1) Toto autem reliquo tempore, usque ad tempus partus, cum corpus ipsum sic formatum augeatur magnitudine, nihil istius temporis computatur in ipsa essentiali conceptione. — In 3am, q. 33, a. 1.

(2) Rationalis naturae completa et individua substantia.

« conception fétale » est différent du « sujet » que l'Eglise a déclaré exempt du péché.

Ensuite, nous savons ce que signifient les locutions employées par saint Thomas : « La chair de la Vierge fut conçue dans le péché (1) » ; ou encore : « Le corps de la Bienheureuse Vierge fut tout entier conçu dans le péché originel (2) »; ou enfin : « Il fallait qu'elle fut conçue dans le péché originel, puisqu'elle fut conçue par la commixtion des deux sexes (3) ». Ces formules et d'autres semblables désignent la « conception fétale » et nous apprennent seulement que le péché s'y rencontra comme il peut s'y rencontrer, c'est-à-dire, « virtuellement », et non point « formellement » comme nous allons l'exposer.

Enfin, la « conception » qui, au temps de saint Thomas, était parfois l'objet d'une solennité, n'était dans l'opinion de plusieurs que la « conception fétale ». C'est ce que rappelle Vega en ces termes : « Cette fête de la première conception inanimée de la Bienheureuse Vierge, qui était tolérée par l'Eglise au temps de saint Thomas est la seule que réprouvent saint Thomas et saint Bernard : ils ne réprouvent nullement la fête de la sanctification formelle qui eut lieu au premier instant de la seconde conception (4) ».

(1) Caro Virginis conceptat fuit in originali peccato. — 3a, q. 14, a. 3.

(2) Corpus B. Virginis totum fuit originali peccato conceptum. — 3a, q. 31, a. 7, arg. Sed cont.

(3) Oportuit quod com peccator originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. — *Comp. Theol.*, cap. CCXXIV.

(1) Celebritatem illam de prima conceptione inani-

Le Docteur d'Aquin exprime en ces termes toute sa pensée : « La Bienheureuse Vierge Marie n'a pu aucunement être sanctifiée dans ses parents, ni même à l'instant de sa conception. La condition personnelle des parents ne passe point aux enfants, si elle n'appartient à la nature corporelle : la science grammaticale du père ne passe pas chez l'enfant, parce que c'est une perfection personnelle. De même la sainteté des parents ne put être transmise à la Bienheureuse Vierge, si auparavant n'avait été guéri non seulement ce qui est de la personne, mais encore ce qui est de la nature, comme telle. Dieu aurait pu le faire : il ne convenait point qu'il le fît. La guérison parfaite de la nature appartient à la perfection de la gloire : les parents de la Vierge ne furent donc pas guéris de la sorte en ce monde, de manière à ce qu'ils pussent engendrer leur enfant sans le péché originel. La Bienheureuse Vierge fut donc conçue dans le péché originel (1). »

mata B. Virginis, quae ab Ecclesia tolerabatur tempore D. Thomae, solum ab ipso reprehensam et a D. Bernardo : non tamen celebritatem de sanctificatione formali facta in primo instanti conceptionis secundae. — *Theol. Mar.*, T. I, Pal. III. n. 200.

(1) B. V. Maria nullo modo in parentibus sanctificari potuit, neque etiam in ipso actu conceptionis ejus. Conditio enim personalis a parentibus in prolem non transit, nisi sit ad naturam corporalem pertinens, ut grammatica patris in filium non transit, quia perfectio personalis est. Unde et sanctificatio parentum in B. Virginem transfundi non potuit, nisi curatum esset in eis non solum id quod est naturae, in quantum hujusmodi : quod quidem facere Deus potuit, sed non decuit. Perfecta enim naturae curatio ad perfectionem gloriae pertinet : et ideo sic in statu viae parentes ejus curati non fuerunt, ut prolem suam

5. Nous devons nous demander maintenant ce que saint Thomas entend par péché originel, « peccatum originale ».

Citons d'abord de lui un merveilleux passage, qui nous apportera sur ce point une immense lumière. Il se demande si le péché originel « existe dans la chair ou dans l'âme, comme dans son sujet (1) »; et il répond : « Pour comprendre cette question, il faut introduire deux distinctions. D'abord il faut observer qu'une chose est dans une autre de deux manières : ou bien comme dans son propre sujet, ou bien comme dans sa cause. Or le propre sujet d'un accident doit être proportionné à l'accident : par exemple si nous voulons considérer le propre sujet de la félicité et de la vertu, puisque la félicité et la vertu sont le propre de l'homme, le propre sujet de l'un et de l'autre sera ce qui est le propre de l'homme, c'est-à-dire l'âme raisonnable... D'autre part la cause est instrumentale ou principale. Dans la cause principale se trouve toujours quelque ressemblance de la forme, soit de même espèce, si elle est univoque, par exemple quand un homme engendre un homme, ou le feu du feu ; ou selon une forme plus excellente, s'il s'agit d'un agent non univoque, comme si le soleil engendre l'homme. Dans la cause instrumentale, l'effet est contenu selon la vertu que reçoit l'instrument de la cause principale, en tant qu'il est sous son action. Autrement est la forme de la maison dans les pierres et les bois comme dans son sujet propre, autrement

sine originali peccato concipere possent : et ideo B. Virgo in peccato originali fuit concepta. — III, *Sent.*, Dist. 1, q. 1, a. 1, 1m.

(1) Sicut in subjecto in carne vel in anima sit.

dans l'âme de l'architecte, comme dans la cause principale ; autrement dans la scie comme dans la cause instrumentale. Or il est manifeste que l'homme seul est à proprement parler susceptible de péché. Il faut donc que le propre sujet de tout péché soit ce qui est propre à l'homme, c'est-à-dire l'âme raisonnable par aquelle l'homme est homme, et ainsi le péché originel est dans l'âme raisonnable comme dans son propre sujet. D'autre part, la semence charnelle est cause instrumentale de la transmission de la nature humaine dans l'enfant, et elle est de même la cause instrumentale de la transmission du péché originel, et de la sorte le péché originel est dans la chair, c'est-à-dire dans la vertu de la semence charnelle, comme dans sa cause instrumentale.

« Il faut ensuite considérer qu'il y a deux ordres : l'un de nature, l'autre de temps. Selon l'ordre de la nature, le parfait est antérieur à l'imparfait, l'acte antérieur à la puissance ; selon l'ordre de génération et de temps, c'est l'inverse : l'imparfait existe avant le parfait, et la puissance avant l'acte. Ainsi dans dans l'ordre de la nature le péché originel est d'abord dans l'âme, comme dans son propre sujet ; ensuite dans la chair comme dans sa cause instrumentale : mais dans la chair il est en premier lieu, selon l'ordre de génération et de temps (1). »

(1) Ad hujus quaestionis intelligentiam duas distinctiones considerare oportet. Primo quidem quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo : uno modo sicut in proprio subjecto, alio modo sicut in causa. Proprium autem subjectum alicujus accidentis coaequetur ipsi accidenti : puta si volumus considerare proprium subjectum felicitatis et virtutis, cum felicitas et virtus sint propria homi nis, scil. pars animae rationalis... Causa autem est duplex,

Le corollaire important qui résulte de cette splendide exposition, est que le péché originel existe à l'état virtuel et imparfait dans la chair, « in carne », qu'il existe « in carne » avant d'exister dans l'âme, « in anima », et cela d'une priorité de temps, si l'on admet une distance de temps entre la « conception du fétus » et la « conception de la personne ». Dans

scil. instrumentalis et principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formae : vel ejusdem speciei, si sit causa univoca, puta cum homo generat hominem, vel ignis ignem ; vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum, sicut sol generat hominem. In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali, in quantum movetur ab ea. Aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis tanquam in proprio subjecto, et aliter in anima artificis tanquam in causa principali, et aliter in serra tanquam in causa instrumentali. Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Unde oportet quod proprium subjectum peccati cujuscumque sit id quod est proprium hominis, scil. anima rationalis secundum quam homo est homo : et sic peccatum originale est in anima rationali sicut in proprio subjecto. Semen autem carnale, sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prole, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis, et ita peccatum originale est in carne, id est in carnalis seminis virtute, sicut in causa instrumentali. Secundo considerandum est quod duplex est ordo, scil. naturae et temporis. Ordine quidem naturae perfectum est prius imperfecto, et actus potentia ; ordine vero generationis et temporis e converso imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Sic ergo in ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subjecto, quam in carne in qua est sicut in causa instrumentali : sed in carne est per prius ordine generationis et temporis. — *Mal.*, q. 4, a. 3.

l'âme au contraire, le péché originel n'existe que l'âme, « par l'union avec la chair, devient une partie de la nature humaine dérivée d'Adam », l'âme n'étant souillée ni par elle-même ni par Dieu (1).

Dès lors, toutes les fois que saint Thomas ou d'autres théologiens du moyen-âge parlent de « péché originel » au sujet de la conception de la Vierge, il faudra examiner s'il s'agit du péché « virtuel » considéré « in causa instrumentali », que la mère de Dieu a réellement encouru, de l'aveu de tous les théologiens qui tous reconnaissent qu'elle a encouru le « debitum peccati », ou bien du péché « formel », considéré dans l'âme comme dans son propre sujet, « tanquam in subjecto proprio », que le Dogme

(1) Ex unione ad carnem fit pars humanae naturae derivatae ab Adam. — Inutile d'ajouter que cette doctrine est celle de tous les docteurs du moyen âge. Saint Anselme disait : De immundo semine in iniquitatibus et in peccatis concipi potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum sive iniquitas (le péché formel), sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem ut cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam (c'est le péché virtuel), quae non est aliud quam peccatum et iniquitas. *De Conc. Virg.*, cap. VII.

Pierre Lombard : In ipso conceptu, cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est ? Ad quod dici potest quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale ibi sit, sed quia caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in anima, cum infunditur. II *Sent.*, Dist. XXXI. Saint Bonaventure a dit aussi que le péché virtuel était dans la conception de la Vierge : propter causam peccati, quae erat in carne. In III *Sent.*, Dist. I, q. 1.

catholique nie avoir jamais existé chez la Mère de Dieu.

Il importera aussi d'examiner s'il s'agit d'une priorité ou postériorité de temps ou de nature, toutes les fois qu'il sera question ou de péché encouru, ou de sanctification, et de se rappeler que si la dette du péché, le « debitum peccati » ou péché virtuel doit précéder par ordre de nature, « ordine naturae », le fait de la préservation, elle ne doit pas nécessairement le précéder par ordre de temps, « ratione temporis ». C'est ce qu'observait fort bien Jean Bacon, vers 1340 : « Quand on dit que la mère de Dieu ne fut pas exempte (du péché) après sa conception, on doit l'entendre en ce sens que le mot « après » indique l'ordre de nature et de temps, et ainsi dans le même instant (de temps) elle fut réellement et sous la nécessité d'encourir le péché et exempte du péché (1). »

6. On peut affirmer que si l'on tient compte de ces distinctions, sans d'ailleurs entendre en un sens exlusif ce que saint Thomas dit en général, il n'y a pas un seul texte qui puisse créer une difficulté sérieuse. Et cela est vrai aussi pour tous les grands scolastiques. On conçoit dès lors ce que signifieront les expressions contracter le péché, le lien du péché, etc. : « Contrahere peccatum, vinculum peccati, etc. » Notre Docteur l'explique de la sorte : « Chaque homme contracte le péché originel du fait qu'il a

(1) Quod dicitur quod non post suum conceptum fuit Mater Dei exempta, intelligendum est quod ly post dicit ordinem naturae, non temporis, ut sic in eodem instanti (temporis) secundum rem fuerit sub necessitate contrahendi et exempta. — III *Sent.*, Dist. 3, q. 1.

existé en Adam comme dans sa source, selon le mot de saint Augustin, *Super Gen. ad litt.* Or tous ceux-là ont existé en Adam comme dans leur source qui non seulement ont reçu la chair de lui, mais encore descendent de lui selon le mode naturel d'origine. Ainsi a procédé d'Adam la bienheureuse Vierge, qui est née par la commixtion des sexes comme les autres, et qui fut conçue dans le péché originel (1). »

Ces paroles sont très claires. S'il fallait les expliquer, saint Thomas lui-même s'en chargerait en disant : « Dans le mot « contracter » on entend l'ordre d'effet à cause, et l'on dit qu'une qualité est contractée lorsque nécessairement celle-ci est encourue de la cause (2). »

Il dit encore ailleurs : « Bien que l'âme ne soit pas transmise, parce que la vertu de la semence ne saurait être cause de l'âme rationnelle, elle dispose néanmoins à l'âme, et c'est ainsi que par la vertu de la semence la nature humaine est transmise des parents dans l'enfant, et en même temps que la nature l'infection de la nature. Celui qui naît participe à la

(1) Unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit *Super Gen. ad litt.* Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem susceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam B. Virgo, quae nata fuit per commixtionem sexuum, sicut et caeteri, et ideo concepta fuit in originali peccato. — *Quodl.*, q. 6, a. 7.

(2) In verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scil. illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. — 3a, q. 14, a. 4.

faute des premiers parents, dont il reçoit la nature (1). »

Or, tous ceux qui sont fils d'Adam selon le mode ordinaire ont en eux la cause du péché, et ainsi le contractent, sans que pour autant il en faille conclure que l'effet de cette cause, c'est-à dire le péché formel, existe réellement. Ceci revient à la distinction de ceux qui disaient que la Vierge a encouru le péché mortel de par son origine, ou causalement, « ex parte principii » ou « causaliter », mais non pas quant au terme, ou formellement, « ex parte termini » ou « formaliter ». Le P. Martinez, O. P., a très clairement exposé cette doctrine : « Avoir la dette de contracter, n'est autre chose qu'avoir les causes de contracter, c'est-à-dire la naissance par la semence infectée d'Adam ; et cela peut être dans ce premier instant de la génération, bien qu'en cet instant il soit justifié, parce que le même instant de temps peut par la raison se distinguer en deux instants de nature. Le premier instant de nature où le sujet reçoit l'être naturel de ses causes; le second instant de nature est celui où il reçoit la grâce, parce que l'être naturel est présupposé à l'être surnaturel. En tant que l'enfant d'Adam est présupposé existant dans la nature avec les causes qui amènent le péché originel, on dit qu'il contracte la dette du péché; en

(1) Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive, unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur. — I. 2ae, q. 81, a. 1, 2m.

tant qu'au même instant de temps, mais d'une postériorité de nature, on dit qu'il est justifié, on entend qu'il est préservé et exempt de le contracter actuellement. On peut donc encourir la dette du péché sans contracter le péché (1). »

On comprend dès lors sans difficulté combien sont inoffensives et vraies des paroles comme celles-ci : « La Bienheureuse Vierge a contracté le péché, la tache du péché, la peine du péché ; elle a été soumise au péché, atteinte par le péché, etc. (2). »

La raison de toutes ces formules et de toutes formules analogues est que « la nature humaine est transmise des parents à l'enfant par la transmission de la chair, où l'âme est infuse plus tard, et elle encourt l'infection parce que la nature une est transmise avec la chair ; si en effet l'âme n'était pas trans-

(1) Habere debitum contrahendi, nihil aliud est quam habere causas contrahendi, utique gigni ex semine infecto ab Adam ; et hoc quidem esse potest in illo primo instanti generationis, licet in eodem sit justificatus, quia idem instans temporis distingui potest ratione in duo instantia naturae. Primum ergo instans naturae est in quo illud subjectum recipit, esse naturale ex suis causis; secundum vero instans naturae est in quo recipit gratiam, quia esse naturale praesupponi debet ad esse supernaturale. Quatenus ergo prœintelligitur in esse naturae in causis inductivis originalis, intelligitur habere debitum contrahendi ; quatenus vero in eodem instanti temporis, licet posterius natura, intelligitur justificatus, intelligitur tanquam impeditus et exemptus ab actuali contractione. Unde bene separari potest debitum contrahendi ab actuali contractione. — In 1. 2ᵃᵉ, q. 81, a. 3, dub. 2.

(2) B. Virgo contraxit peccatum, maculam, reatum peccati ; fuit peccato obnoxia, inquinata fuit peccato, ete.

mîse pour constituer la nature une, comme l'ange est uni à un corps assumé, elle n'encourrait pas l'infection (1). »

Et d'ailleurs : « C'est dans la semence qu'est la corruption du péché originel, non pas en acte, mais en puissance, de même que la nature humaine y est en puissance (2). »

Saint Thomas expliquera formellement sa pensée, lorsqu'il nous dira : « La pureté est en proportion de son éloignement du contraire ; on peut donc trouver un être créé tellement pur qu'il n'y ait rien de plus pur parmi les choses créées, s'il n'est infecté par aucune contagion du péché : et telle a été la pureté de la Bienheureuse Vierge qui fut exempte du péché originel et du péché actuel. Elle fut néanmoins au-dessous de Dieu, parce qu'en elle était la puissance de pécher (3). »

(1) Humana natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur, et ex hoc infectionem incurritquod sit cum carne traducta una natura ; si enim ei uniretur non ad constituendam unam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet. — *Pot.* q. 3, a. 9, 3m.

(2) In semine est corruptio originalis peccati, non actu, sed virtute, eo modo quo est ibi virtute natura humana. — *Mal.* q. 4, a. 1, 12m. Cf. IV, *Cont. Gent.*, cap. LII.

(3) Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit : et talis fuit puritas Beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum. — I *Sent.*, Dist. 44, q. 1, a. 3. 3m.

Il est évident au surplus que le fait de contracter le péché, « contractio peccati », ou la dette, « debitum », doit être encouru non seulement dans la nature, « in natura », mais encore dans la personne, « in persona ». Car, dit saint Thomas : « Il faut dire que chacun a besoin personnellement de la rédemption du Christ, et non pas seulement à raison de la nature (1). »

C'est pourquoi la Vierge a dû encourir « dans la personne non pas le péché formel, dont saint Thomas a dit : « La privation de la justice originelle, par laquelle la volonté était soumise à Dieu, est l'élément formel dans le péché originel (2) », mais la dette, le « debitum », comme distinguait le Docteur dans le texte cité plus haut. Et pour ce motif, il conclut si énergiquement que si la Vierge avait été sanctifiée d'une manière quelconque avant l'existence de la personne, elle n'aurait pas eu besoin personnellement de la rédemption par le Christ : « En quelque sens que l'on affirme la sanctification de la Vierge avant l'animation, elle n'aurait jamais encouru (nous savons le sens de ce mot) la tache de la faute originelle, et n'aurait jamais eu de la sorte besoin de rédemption (3). »

(1) Oportet ponere quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, et non solum ratione naturae. — IV *Sent.*, Dist. 43. q. 1, a. 2, 3m.

(2) Privatio justitiae originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali. — 1. 2, q. 82, a. 3.

(3) Quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset. nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione. — 3a, q. 27, a. 2.

7. Nous devons dire un mot maintenant de la « sanctificatio ». C'est, à proprement parler, le passage de l'absence de la sainteté à la possession de la sainteté : l'absence est le point de départ, le « terminus a quo » ; la possession le point d'arrivée, le « terminus ad quem ».

Mais l'absence de la sainteté se peut entendre dans une double signification : ou bien négativement « negative », comme absence d'une sainteté quelconque, absence qui ne constituerait pas un péché formel, telle qu'elle eut pu existé dans un état de nature pure ; ou bien dans le sens de privation, « privative », comme absence d'une sainteté obligatoire, laquelle constituerait un péché formel. Notre Docteur a exposé cette doctrine avec sa clarté habituelle, en ces termes : « La grâce rend semblable à Dieu : toutefois il n'est pas nécessaire qu'elle fasse passer de la dissemblance à la ressemblance, mais de la non ressemblance à la ressemblance ; et il n'est pas nécessaire que la négation de la ressemblance précède la ressemblance selon le temps ; il suffit d'une priorité de nature, comme la puissance précède l'acte, comme le soleil précède sa lumière (1). »

Tous les hommes passent du péché formel à la grâce dans leur sanctification originelle : la Vierge seule passa de l'état de non-péché formel à la grâce, et c'est là son privilège. Il va sans dire, quoique nous le répétions encore, que lorsque nous parlons

(1) Gratiae est facere Deo similem : nec oportet ut de dissimili faciat similem, sed de non simili similem : nec ita quod negatio similitudinis similitudinem tempore praecedat, sed natura, sicut potentia est ante actum, sicut sol praecedit lumen suum. — III *Sent.*, Dist. 13, q. 1.

de « passage » nous supposons simplement une priorité ou une postérité « de nature » et non « de temps (4). »

Et rien dans les œuvres de saint Thomas ne prouve qu'il n'ait point parlé, au sujet de la Vierge, de la « sanctificatio » comme de la sortie de l'état de non-sainteté dans le sens de la simple négation ; de même qu'il n'a pas un seul texte où les mots « peccatum, culpa, macula, reatus, contagium, etc. » ne puissent s'entendre de la simple dette « debitum » ou du péché virtuel.

C'est au surplus à peu près la pensée du P. Cornoldi, qui dit à propos d'un texte de Saint Thomas : « En quoi consiste, selon Thomas d'Agnin, l'impureté de la faute ? C'est assurément la faute formelle, dont ne fut certainement pas souillée l'âme de la Vierge, bien qu'elle ne fût pas encore remplie de grâce par l'Esprit-Saint. Si donc nous examinons convenablement l'argumentation de l'Angélique Docteur, nous ne pouvons pas affirmer que le mot « sanctifiée » indique un instant de temps où la Vierge aurait été soumise à la faute originelle entendue au sens formel (2). »

(1) Saint Thomas expose souvent cette doctrine au sujet de Jésus-Christ. Cf. 3a, q, 34, a. 1 ; III *Sent.*, Dist. III, q, 5, a, 3, etc. Ajoutons que parfois il fait aussi dans ce cas « purgans » synonyme de « praeservans. Cf. 3a, q. 32. a. 4, 1m.

(2) Quaenam est secundum Aquinatem culpae impuritas ? Dubio procul ratio formalis culpae, qua Virginis anima impura certe non fuit, etsi nondum a Spiritus Sancto gratia repleta. Ergo si disserendi rationem qua utitur Aquinas rite perpendamus, affirmare haudquaquam possumus το « sanctificatam » innuere instants tem-

On peut trouver dans saint Thomas de nombreux passages qui confirmeraient cette interprétation, par exemple celui où il indique comme l'une des différences entre la sainteté de la Vierge et celle de Dieu, que la Vierge a eu en elle la puissance de pécher, « potentia ad peccandum ». Ne l'avons-nous pas entendu déjà nous dire en propres termes que la pureté de la Bienheureuse Vierge Marie est aussi parfaite qu'elle peut l'être parmi les simples créatures, et que néanmoins elle fut au-dessous de Dieu parcequ'en elle il y eut la puissance de pécher ; « fuit sub Deo in quantum erat in ea potentia ad peccandum (1) ».

Une fois comprise ainsi la question, il devient facile d'entendre que les théologiens du XIIe, XIIIe et même XIVe siècle peuvent être interprétés dans un sens excellent, lorsqu'ils parlent de la « sanctification » de la Vierge, ou affirment avec saint Thomas que l'Eglise célèbre cette « sanctification (2) ».

Nul n'a droit d'en conclure que cette « sanctification » suppose le péché formel (3). Si des théologiens

poris in quo fuerit Virgo culpae originali formaliter sumptae subjecta. » — *Sententia S. Thomae, etc.*, Sec. IV. — Le P. Cornoldi et le P. Liberatore viennent de mourir. Les amis des sciences philosophiques ne sauraient assez déplorer la perte de ces deux hommes.

(1) I *Sent.*, Dist. 44, q. 1, a. 3, 3m. Cf, 1. 2æ, q. 81, a. 5, 3m ; 3a, q. 27, a. 2, 2m.

(2) 3a, q. 27, a. 2.

(3) Saint Thomas a dit dans ce même sens : « Spiritus Sanctus in B. Virgine duplicem purgationem fecit. Unam quidem praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem ejus magis in altum sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius dicit, cap. IV. *Eccl. Hier.* Aliam vero purgationem

plus récents ont voulu donner à cette expression un sens différent, les anciens n'en sont point responsables. Il faut lire sur ce point la belle exposition donnée par Jean de Saint-Thomas (1).

8. Il nous reste à examiner maintenant la signification du mot rédemption « redemptio ». Dans la question qui nous préoccupe, saint Thomas affirme sans cesse la nécessité de la rédemption pour la Mère de Dieu. Il n'y a rien dans cette formule qui ne soit strictement dans le dogme défini : mais, partant de cette idée fausse que saint Thomas est plus ou moins opposé à la vérité qui est maintenant de foi, on interprète plus ou moins dans un sens sinistre les expressions du Docteur angélique.

Et cependant pour qu'il y ait rédemption, il suffit qu'il y ait rachat de la dette du péché, du « debitum peccati ». Berti opine relativement à la Vierge « que les anciens parlaient de la conception fétale et de la propagation de la chair, d'où il résultait que la Vierge eut besoin de rédemption, non point parceque l'âme fut délivrée du lien du péché, mais parceque par sa chair elle ne contracta aucune souillure (2). »

operatus est in ea Spiritus Sanctus, mediante conceptione Christi, quae fuit opus Spiritus Sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite. 3a, q. 27, a. 3, 3m.

(1) *Op. cit.*

(2) Veteres de conceptione seminis et carnis propagatione fuisse locutos, ob quam Virgo Christi redemptione opus habuit, non quia anima peccati vinculo solveretur, sed quia per corpus nullam traheret foeditatem. — *Theol. Discipl.*, lib. XIII, cap. VI.

Durand pensait de même. Voici ses paroles : « J'opine que quand même la Vierge n'auraient pas contracté la faute originelle, on pourrait néanmoins la dire vraiment rachetée par Dieu, parce que à raison de son origine et de la nature de sa conception elle devait encourir le péché, si Dieu ne l'avait préservée (1). »

De même Cajétan avoue ceci : « Si l'on admet au sujet de la Bienheureuse Vierge que non pas en vertu de la conception, mais par une grâce très singulière à l'instant même de l'infusion de l'âme, cette âme a été préservé du péché originel, qu'elle aurait encouru si la grâce ne l'avait prévenue, ce n'est plus qu'un mode spécial de rédemption et de salut contre le péché originel, que l'on attribuera au Christ (2). »

(1) Puto quod si B. Virgo originale non contraxisset (c'est-à-dire la faute) posset tamem dici vere redempta a Deo, pro eo quod in radice sua, ex natura suae conceptionis obligata erat ad incurrendum in peccatum, nisi fuisset a Deo praeservata. — In III *Sent.*, Dist. 3, q. 11.

(2) Si tenetur B. Virginem non ex vi conceptionis, sed ex gratia singularissima in ipso instanti infusionis animae infusam illi animam praeservatam ab originali peccato, quod tunc incurrisset, nisi illa gratia affuiset, specialis modus redimendi ac salvandi a peccato originali Christo tribuitur. — Expliquant plus complètement sa pensée, le même théologien ajoute ailleurs excellemment : Dicitur captivus non solum qui totaliter in captivitatem est redactus, sed qui coepit in sua aliqua parte duci in captivitatem, et obnoxius est captivitati. Et similiter dicitur mors peccati non sola ipsa actualis mors, sed debitum et initium in propria persona habendi illam. Et similiter dicitur a peccato originali mundatus, non solum qui a contracta actuali macula mundatus est, sed qui a macula quidem in debito et initio in propria persona fundato

C'était la pensée de saint Thomas : « On ne peu être délivré du mal ou exempté de la dette que si l'on encourt la dette, ou si l'on est précipité dans le mal : et de cette sorte tous ne recevraient pas en eux-mêmes les fruits de la rédemption, si tous ne naissaient débiteurs et sujets au mal : la rémission de la dette et la délivrance du mal ne saurait se comprendre chez celui qui nait sans la dette, ou exempt du mal (1). »

Il suffit donc que la B. Vierge ait encouru la dette, le « debitum » sans la coulpe « culpa », pour qu'elle puisse vraiment bénéficier de la rédemption. Ainsi pensent saint Thomas et ses disciples (2).

9. Les conséquences se présentent désormais spontanément.

mundatus est. Nec potest quisquam dicere de mea haec phantasia me proferre : sed videatur S. Thomas 1. 2æ, q. 81, a. 3, sustinens quod per mortem sufficit intelligere debitum seu reatum in propria personna mortis, quamvis nunquam actualiter quis moreretur. *De Concept. B. V.*, cap. III. Voir le V. Seraph. da Porretta. In 3am, q. 27, a. 2.

(1) Liberari a malo, vel a debito absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit : et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti : unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi quod aliquis sine debito, vel immunis a malo nascatur. — IV *Sent.*, Dist. 43, q. 1, a. 4, 3m.

(2) Saint Thomas a écrit encore dans le même sens : Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, id est instituens causam nostrae liberationis, ex qua possent quaecumque peccata quandoque remitti : vel praeterita, vel praesentia, vel futura ; sicut si medicus faciat medicinam ex qua possint quicumque morbi sanari etiam in futurum. 3a, q. 49, a. 1, 3m.

Si saint Thomas nous dit : « La Vierge ne fut sanctifiée qu'après que tout fut complet en elle, le corps et l'âme (1) ; » ou encore : « Il reste que la sanctification de la Bienheureuse Vierge a eu lieu après l'animation parl'âme raisonnable (2) ; » je sais que cela est absolument vrai d'une postériorité de nature ou de temps : mais saint Thomas n'affirme pas la seconde plutôt que la première. S'il me dit : « Peu importe de quelle manière la Bienheureuse Vierge ait été sanctifiée avant l'animation : elle n'aurait jamais encouru la tâche de la faute originelle, et n'aurait pas eu besoin de rédemption (3) ; » je sais que cela est absolument vrai ou en ce sens que la Vierge a encouru le péché « virtuel » soit le « debitum » ou le péché « formel » : mais rien ne nous autorise à penser que saint Thomas l'ait entendu du second (4).

(1) B. Virgo non fuit sanctificata nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scil. corpus et anima. — 3a, q. 27, a. 2, arg. Sed cont.

(2) Relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post animationem. — 3a, q. 27, a. 2.

(3) Quocumque modo ante animationem B. Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpae, et ita non indiguisset redemptione. — 3a, q. 37, a. 2.

(4) Voir le commentaire excellent du V. Capponi da Porretta sur cet article. Le saint Docteur dit pareillement : Dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi quod aliquis sine debito, vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito, natura postea per gratiam Christi liberatur. In IV *Sent.*, Dist. 43, q. 1. Et ailleurs : « (Spiritus Sanctus B. Virginem) sanctificavit in utero matris suae postquam formatum est corpus et creata anima; quod idem sonat in ipsa animatione. In *Ps.* XLV.

Quand il écrit : « Si l'âme de la Vierge n'avait jamais été souillée de la contagion du péché originel, ce serait une dérogation à la dignité du Christ, qui doit être le sauveur universel de tous (1) ; » je sais que c'est absolument vrai ou d'une « contagion » virtuelle ou d'une « contagion » formelle : mais rien ne me dit que saint Thomas ait parlé de la seconde (2).

Saint Thomas écrira même ce qui suit : « La sanctification de la Bienheureuse Vierge ne put se faire convenablement avant l'infusion de l'âme, parcequ'elle n'était pas encore capable de grâce ; ni même à l'instant de l'infusion, de telle sorte qu'elle fut préservée au point de n'encourir en aucune manière la faute originelle. Le Christ possède ce privilège unique de n'avoir nul besoin de rédemption, parce qu'il est notre chef ; mais il convient que tous soient rachetés par lui : ce qui ne pourrait avoir lieu, si on trouvait une autre âme qui n'aurait jamais été infectée par la tâche originelle. Ce privilège ne fut accordé ni à la Bienheureuse Vierge, ni à personne autre : il n'appartient qu'au Christ (3). »

(1) Si nunquam anima Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. — 3a[e] q. 27, a. 2, 2m.

(2) D'après saint Thomas, celui-là « inquinationem originalis peccati incurrit » qui « naturam humanam ab Adam sicut ab agente habet ». Nous en avons une nouvelle preuve dans le IV *Cont. Gent.*, cap. LII, outre celle que nous avons donnée plus haut.

(3) Sanctificatio B. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat ; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scil. per gra-

La raison de cette conclusion est que « la grâce sanctifiante n'est pas directement opposée au péché originel, mais seulement pour autant que le péché originel infecte la personne (1). »

Ces paroles elles-mêmes ne me créeront pas une difficulté insoluble, car je sais que « encourir la faute originelle », ou « être souillé de la faute originelle » peut s'entendre ou du « péché virtuel », ou du « péché formel », ou bien de l'un et de l'autre à la fois, signifiant le « péché originel en général » ; et rien ne me démontre que saint Thomas ne parle pas du péché dans le dernier sens. Or, si cette parole s'entend du « péché virtuel » ou « dette », il est très exact de dire que la Vierge n'en a été délivrée qu'après la « conception de la personne », et cela d'une postériorité au moins de nature. Afin de comprendre plus exactement ces paroles de saint Thomas, il faut lire celles-ci d'Albert-le-Grand. Il se fait cette objection : « Il en est qui ont osé dire qu'elle a contracté le péché originel dans la cause, ou dans la matière du corps ; mais parce que l'Esprit-Saint et l'âme arrivèrent ensemble dans ce corps, et que l'Esprit-Saint est plus mobile que toutes les choses mobiles, le Saint-Esprit a pré-

tiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est sed omnibus convenit redimi per ipsum : hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quae nunquam originali macula fuisset infecta, et ideo nec B. Virgini, nec alicui praeter Christum hoc concessum est. — III *Sent.*, Dist. 3, q. 1, a. 1.

(1) Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit. — *Ibid.*, 2m.

cédé l'âme à l'entrée du corps, et l'a purifiée, de telle sorte que le corps n'a pu souiller l'âme (1). »

Et il répond : « Il faut dire que l'esprit-Saint se meut quand il se transporte dans les âmes par ses inspirations, non pas en lui-même, mais par les dons de sa grâce : il vient donc d'abord dans l'âme, et par elle il sanctifie le corps : il est donc faux qu'il précèderait l'âme dans le corps sanctifié par la présence de la grâce (2). »

Ce texte nous explique fort bien en quel sens les vieux scolastiques déclaraient que la Vierge n'avait pu être sanctifiée « à l'instant de l'infusion de l'âme », mais l'avait été « après l'animation ». Cela est encore vrai aujourd'hui, si on le comprend.

C'est une semblable fantaisie doctrinale que saint Thomas écarte. Il faut que la personne de la Vierge encoure effectivement la « dette » ou les « causes de contracter », comme il s'explique ailleurs : il faut donc qu'elle n'en soit délivrée qu'après avoir reçu l'existence. Le Docteur angélique ne dit pas autre

(1) Hoc quidam praesumpserunt dicere, scil. quod contraxit quidem originale in causa et materia corporis ; sed quia Spiritus Sanctus et anima simul venerunt ad corpus, et Spiritus Sanctus omnibus mobilibus mobilior est, ideo praevenit animam in introitu corporis, et emundavit, ut animam originali reatu inficere non posset. — In III *Sent.*, Dist. 3, a. 4, 1m.

(2) Dicendum quod Spiritus Sanctus movetur, quando per motiones in animas sanctas se transfert : non quidem in se, sed in donis gratiarum ; et ideo primo venit in animam, et per ipsam sanctificat corpus : unde hoc est falsum quod praecederet animam in corpus per inhabitantem gratiam gratum. — *Ibid.*

chose. Voici au surplus l'interprétation que donne de ce texte et d'un texte semblable le Vén. Capponi da Porretta : « Il faut savoir que si cette sanctification est censée avoir lieu à cet instant-là par la grâce répandue dans l'âme, la création de l'âme étant accompagnée de la grâce, de sorte qu'en même temps la chair est purifiée de cette infection contagieuse dont il souille l'âme au moment de l'infusion, selon le cours ordinaire des choses, une telle hypothèse est impossible, comme inconciliable avec l'article de la foi qui nous dit que le Christ a sauvé tous les hommes du péché. Si en effet cette chair ou embryon a été purifiée de cette contagion, ne voyez-vous pas clairement que l'âme qui lui sera infusée ne se trouvera plus dans le péril de tomber, ou de contracter le péché originel, à raison de son union avec cette chair ? Que si elle n'a pas été dans ce péril, est-ce qu'il n'apparait pas à première vue que cette âme n'a pas besoin d'un sauveur qui lui tende la main pour l'empêcher de tomber ? S'il en est ainsi, il est manifeste que cette âme n'a nul besoin d'être sauvée par le Christ d'un péril qui n'existe pas, et qu'ainsi le Christ n'est pas le Rédempteur universel : ce qui serait une hérésie. Tout cela est clair, et ainsi le saint Docteur de l'Eglise a compris la doctrine précédente de son texte. Comme preuve évidente il suffit de rappeler qu'il apporte comme raison qu'ainsi la Bienheureuse Vierge n'aurait pas eu besoin d'être rachetée du péché par le Christ, bien qu'il sût parfaitement pour que se vérifiât ce besoin, il aurait suffi que son âme fût dans le péril prochain de tomber dans le péché original..... Mais si cette sanctification est censée faite à l'instant de l'infusion de l'âme par la grâce alors conférée, l'âme même étant

créée dans la grâce de telle sorte que la chair de cet embryon reste infectée de sa corruption corporelle, alors on peut convenablement et sans blesser la foi soutenir l'opinion d'une telle sanctification. Alors en effet il est encore vrai que cet âme de la Bienheureuse Vierge était dans le péril de tomber, à raison de la tendance naturelle, de la chair qu'elle allait animer, à moins qu'elle ne fût préservée de la chûte imminente par la grâce du Christ. Ne voyez-vous pas qu'ainsi on sauve la foi catholique, savoir que tous les hommes, y compris la Bienheureuse Vierge, doivent être rachetés du péché par le Christ, et conséquemment que le Christ est le rédempteur universel, sans aucune exception. Si l'on comprend cette opinion en ce sens, jamais le saint Docteur, ni ici, ni à l'endroit cité (III *Sent.*, Dist. 3, q. 1, a. 1, 9, 2.), ni nulle part n'y a contredit comme à une opinion qu'on peut soutenir convenablement, c'est-à-dire avec le respect de la foi (1). »

(1) Sciendum quod si sanctificatio illa intelligatur fieri in illo instanti per gratiam infusam animae, creando scil. animam illam in gratia, ita quod simul purgatur caro illa ab infectione contagiosa, qua secundum cursum ordinarium contaminare solet animam sibi advenientem, tunc impossibilis est ista sanctificationis positio, stante fide hac, scil. quod Christus sit omnium hominum Salvator a peccato. Nam si caro illa vel embryo a praedicta contagione simul fuerit emundata, nonne tunc vides aperte quod anima sibi infundenda non erit in periculo cadendi, sive contrahendi peccatum originale, ex unione ad carnem illam ? Quod si non fuerit in periculo illo, numquid non vel tenuiter consideranti patet quod illa anima non indiget adjutore aliquo dante sibi manum ne cadat ? Quod si hoc, ergo manifeste constat et quod a periculo cadendi, quod nullum est, non indiget anima illa

Et le grand théologien Jean de Saint-Thomas conclut que le Docteur angélique « a opiné dans cette question de telle sorte qu'il a toujours laissé place à la sentence qui est maintenant en faveur dans l'Eglise, et n'y a jamais contredit (1). »

Et il explique ailleurs sa pensée : « Il ne faut pas perdre de vue que saint Thomas a parfaitement

salvari per Christum, et consequenter quod Christus non est universalis Redempto, quod est haeresis. Omnia clara sunt, et sic intellexit sanctus Ecclesiae. Catholicae Doctor sententiam suam praemissam. In cujus evidens signum ipse ad probationem sui dicti adduxit hoc, scil. quod tunc B. Virgo non indiguisset redimi a peccato per Christum, cum tamen pro comperto haberet quod ad verificandam talem indigentiam, sufecisset ipsius animam fuisse in proximo periculo cadendi in originale..... Si autem sanctificatio illa intelligatur fieri in illo instanti infusionis animae per gratiam ei collatam, creando scil. animam ipsam in gratia, ita quod caro illa embrionis remaneat corporali sua corruptione infecta, tunc possibilis est decenter, i. e. salva fide, haec sanctificationis positio. Tunc enim adhuc verum est quod anima illa B. Virginis erat in periculo cadendi, quantum est ex potentia sua naturali, et carnis quam mox informatura erat, nisi aliunde, i. e. per gratiam ex merito Christi sibi datam ab illo casu imminente liberaretur. Nonne vides hic salvari catholicam fidem, scil. quod omnes, etiam B. Virgo, indigent redemptione a peccato per Christum, et consequenter quod Christus est Redemptor universalis, nullo penitus excluso. Sic intellectae huic sententiae, neque hic scil. loco allegato (III *Sent.*, Dist. 3, q. 1, a. 1, 9, 2.) neque alibi unquam contradixit S. Doctor, quasi quod hoc non posset fieri decenter, i. e. salva fide. — In IIIam, q. 27, a. 2.

(1) Ita in hac parte sensit, ut semper locum dederit illi sensui qui modo ab Ecclesia admittitur, nec illi unquam contradixit. — *Op. cit.*

indiqué de quelles diverses manières pouvait se produire cette sanctification de la Bienheureuse Vierge, non seulement d'après le mode ordinaire aux autres hommes, mais encore en vertu d'une préservation qui l'empêcherait de tomber, ou encore par une grâce qui, antérieurement à l'animation, ou sanctifierait l'âme, ou purifierait la matière séminale, ou l'embryon. C'est ce que remarqua bien Séraphin de Porretta sur la 3ª, q. 27, a. 2. Saint Thomas voulut non pas tant exclure la préservation même de la personne de la Vierge à l'instant réel de sa production, que cette préservation de la chair et de l'âme, qui en vertu de la conception active ou de la génération aurait sanctifié la personne, de telle sorte que comme personne déjà produite et individuelle, elle n'aurait eu nul besoin de rédemption, et n'aurait pas eu la nécessité d'encourir la faute, mais aurait été parfaitement sainte, ou par ses parents, ou par l'acte de la génération, ou par les principes constitutifs de la personne, c'est-à-dire la chair ou l'âme avant l'animation. Telle a été l'intention de saint Thomas, et c'est ainsi qu'il s'est toujours demandé si la sanctification avait eu lieu avant l'animation. Mais est-ce que la personne déjà produite, qui en vertu de sa conception aurait la nécessité d'encourir la dette que de fait elle n'encourrait pas, saint Thomas ne fut pas si soucieux de l'examiner : il a laissé place pour les deux opinions dans l'Eglise, qui seule peut juger de la question de fait(1). »

(1) Illud est prae oculis habendum ipsum (S. Thomam) bene advertisse omnes modos quibus poterat contingere illa sanctificatio B. Virginis, non solum modo ordinario, sicut fit in aliis hominibus ex peccato, sed etiam præ-

Au surplus, c'est le cas d'appliquer le principe ainsi formulé par le savant P. Roselli : « Si chez un écrivain il y a des sentences obscures ou ambiguës, il faut les expliquer par la série et l'enchaînement des doctrines qu'elles contiennent, surtout d'après ce qui précède et ce qui suit : ainsi l'on pourra comprendre ce qu'elles veulent signifier. Il faut aussi s'en tenir à l'explication des hommes doctes, qui sont plus compétents dans l'intelligence de ces écrits, et ont commenté ces passages obscurs (1). »

servatione ne in illud incideret, aut etiam per gratiam aliquam ante animationem, vel collatam animae, vel purificantem materiam seminalem, aut embrionem. Quod bene advertit Seraphinus a Porrecta super 3am, q. 27, a. 2. Fuit autem sollicitus D. Thomas excludere non tam ipsam praeservationem personae Virginis in instanti reali suae productionis, quam praeservationem carnis vel animae, ita quod ex vi conceptionis activae seu generationis redderetur sancta illa persona ; in se autem, in quantum persona singularis et producta non eguisset gratia liberationis, nec debitum haberet incurrendi, sed tota grata fieret, vel parentibus, vel actioni, seu principiis ipsis, unde persona illa resultare debebat, i. e. carni, vel animae ante animationem. Hoc fuit intentum D. Thomae, et ideo semper inquisivit an fuerit ante animationem sanctificata. Quod vero ipsa persona jam producta, quae ex vi et modo suae conceptionis habebat debitum incurrendi, de facto non incurreret peccatum, D. Thomas non fuit multum sollicitus, sed utrique sententiae dedit locum Ecclesiae, ad quam solum pertinet judicare hanc quaestionem de facto. — *Op. cit*

(1) Si quae sunt scriptorum sententiae obscurae vel ambiguae, explicandae sunt ex serie et colligatione doctrinae eorum, potissimum vero ex antecedentibus et consequentibus : ita enim intelligi potest quid voluerint significare. Standum quoque est interpretationi doctorum virorum, qui in doctrina illorum scriptorum versati, loca

10. Nous avons démontré que les expressions qui semblent dissonantes chez saint Thomas ne doivent pas être considérées comme un indice qu'il ait nié le privilège attribué par l'Eglise à la Mère de Dieu.

Il nous reste à prouver que ses principes conduisent à ce privilège, et que même parfois ses paroles semblent l'affirmer. Nous allons transcrire sans commentaires un certain nombre de textes, dont la lecture restera suffisamment significative.

illa obscura commentati sunt. — *Sum. Phil.* Parte I, q. 25, a. 6.

Nous ajoutons ici quelques réflexions du P. Cornoldi : Ostensurus Aquinas Virginem non fuisse sanctificatam ante animationem, hanc reddit rationem quia fœtus inanimis gratiae sanctificantis capax minime est. Verum aliquis ei ita occurere potuisset : Profecto opus est gratia sanctificante ad expellendum, aut ad impediendum quominus locum habeat peccatum originale formaliter sumptum, quemadmodum ad pellendas tenebras, aut impediendum quominus alicubi sint, necessaria est lux. Sed estne etiam necessaria eadem gratia alicui subjecto inhaerens ut ab hoc eodem pellatur vel impediatur quominus sit peccatum originale virtualiter sumptum ? Nonne eo ipso quod persona in primo animationis instanti dicitur exempta ab originale peccato formaliter sumpto ope sanctificantis gratiae, hujus sanctificationis intuitu est dicenda etiam in fœtu inanimis praeservata ab originali peccato virtualiter sumpto ?

Huic instantiae quam non potuit non praesentire Angelicus Doctor satisfacit inquiens non potuisse Virginem in primo instanti, quo ejus anima creata fuit et in corpus infusa, « ita » sanctificari, « ut » propter hujusmodi sanctificationem conservata fuerit immunis a peccato originali virtualiter sumpto ante animationem. Non itaque cordi est Aquinati in praesentis quaestionis solutione ac thesis demonstratione definire utrum B. Virginis persona fuerit immunis necne a peccato originali formaliter sumpto, sed

Nous emprunterons à la Bulle *Ineffabilis* les assertions de l'Eglise, et le lecteur voudra bien, s'il le croit opportun, se reporter au texte même du célèbre document pontifical.

La Vierge, dit-on, a été préservée à raison de sa prédestination à part. Et saint Thomas nous dit : « Parce que le Christ en tant qu'homme a été prédestiné et choisi pour être le Fils de Dieu avec la puissance de sanctifier, il eut ce privilège spécial de posséder une telle plénitude de grâces, qu'elle déborde sur tous, selon ce qui est dit, *Jean*, I, 16 : Nous avons tous reçu de sa plénitude. Mais la Bienheureuse Vierge Marie a obtenu une telle plénitude de grâce qu'elle approche très près de l'auteur de la grâce, tellement qu'elle a reçu en elle celui qui est plein de toute grâce, et en l'enfantant elle fit en

cordi omnino est ostendere non potuisse « ita » immunem esse Virginis personam in primo instanti quo exstitit a peccato originali, ut inferretur immunitas ante animationem, de qua immunitate ante animationem excludenda hic solemmodo agebatur. *Sententia Sancti Thomae*, Sec. VII.

Saint Thomas a dit ce que Scot a exposé plus explicitement : Deus potuit facere quod ipsa nunquam fuisset in originali peccato; potuit etiam fecisse ut tantum in uno instanti esse in peccato ; potuit etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato, et in ultimo instanti illius temporis purgaretur... Quid autem horum trium... factum eit, Deus novit. In III *Sent.*, Dist. 3, q. I. — Et le même docteur ajoute : Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae. *Ibid.* La suite de notre démonstration prouvera une fois de plus que saint Thomas n'a pas écarté cette dernière conclusion.

quelque sorte dériver ces grâces sur tous les hommes (1). »

La Vierge, dit-on, a dû être préservée à raison de sa grande dignité. Et saint Thomas nous dit : « A aucune créature, homme ou ange, il n'a été concédé d'être père ou mère de Dieu : ce fut le privilège d'une grâce singulière, que la Bienheureuse Vierge devînt mère non seulement d'un homme, mais de Dieu, Et c'est pourquoi dans l'Apocalypse, XII, elle est appelée la « femme revêtue du soleil », c'est-à-dire toute pleine de la divinité (2). »

La Vierge, dit-on, a dû être préservée, parce qu'il ne convenait pas qu'elle eût à subir les suites du péché d'origine. Et saint Thomas nous dit : « L'Esprit Saint a sanctifié la Bienheureuse Vierge afin de la préparer à la conception du Christ, sanctification qui ne fut pas la délivrance d'une souillure de faute ou de désordre, mais qui unifia davantage son âme et l'éleva au-dessus de la multiplicité des choses. On dit des

(1) Quia Christus in quantum est homo, ad id fuit praedestinatus et electus ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur *Joan.*, I, 16 : De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Sed B. Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae, ita quod eum qui est plenus omni gratia in se reciperet, et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret. — 3a, q. 27, a 5, 1m.

(2) Nulli creaturae hoc concessum est, nec homini, nec angelo, ut esset pater aut mater Dei ; sed hoc fuit privilegium gratiae singularis, ut B. Virgo non solum hominis, sed Dei Mater fieret ; et ideo in *Apoc.*, XII, dicitur : Mulier amicta sole, quasi tota repleta divinitate. — In *Matth.*, I.

Anges eux-mêmes qu'ils sont purifiés, quoiqu'il n'y ait en eux aucune impureté, comme le dit saint Denys, au VIe chapitre de la *Hiérarchie Ecclésiastique* (1).

La Vierge, dit-on, a été préservée parce qu'elle est le chef-d'œuvre de Dieu. Et saint Thomas nous dit : « La Bienheureuse Vierge, parce qu'elle est Mère de Dieu, possède une dignité en quelque sorte infinie à raison du bien infini qui est Dieu, et à ce titre nulle créature ne peut être meilleure qu'elle, de même qu'il ne peut y avoir rien de meilleur que Dieu (2). » « Chez la Bienheureuse Vierge doit apparaître tout ce qui est perfection (3). »

La Vierge, dit-on, a été préservée pour l'honneur de son Fils. Et saint Thomas nous dit : « Elle n'aurait pas été digne Mère de Dieu, si elle avait jamais péché,... parce que l'honneur des parents rejaillit sur les enfants, selon ce mot des *Prov.* XVI, 6 : « La gloire des enfants ce sont leurs pères ; d'où par

(1) Spiritus Sanctus in B. Virgine .. purgationem fecit quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens et a multitudine sustolens. Nam et angeli purgari dicuntur in quibus nulla impuritas invenitur, ut Dionysius dicit, cap. VI, *Eccl. Hier.* — 3a, q. 27, a. 3, 3m.

(2) B. Virgo, ex hoc quod est Mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus ; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius, sicut non potest aliquid melius esse Deo. — 1a, q. 24, a. 6, 4m.

(3) In B. Virgine debuit apparere omne illud quod fuit perfectionis. — IV *Sent.*, Dist. 30, q. 2, a. 1.

opposition la honte de la Mère rejaillirait sur le Fils (1). »

La Vierge, dit-on, a été préservée comme coopératrice à la rédemption. Et saint Thomas nous dit : « Marie fut pleine de grâce parce qu'elle l'a répandue sur tous les hommes. C'est un grand privilège pour un saint de recevoir des grâces suffisantes pour le salut d'un grand nombre ; mais s'il en avait assez pour le salut du monde entier, ce serait le plus grand privilège, et c'est ce qui se vérifie chez le Christ et la Bienheureuse Vierge Marie (2). »

La Vierge, dit-on, a été préservée à raison de l'amour de son Fils pour elle. Et saint Thomas nous dit : « Il a placé sa tente dans le soleil. Par tente on comprend habituellement le corps. II *Petr.*, I : « Je sais qu'approche la destruction de ma tente,

(1) Non fuisset idonea Mater Dei, si peccasset aliquando... quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud *Prov.*, XVI, 6 : Gloria filiorum patres eorum ; unde et per oppositum ignominia Matris ad Filium redundasset. — 3a, q. 37, a. 4.

(2) Maria fuit gratia plena, quantum ad refusionem in omnes homines. Magnum est enim in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficiat ad salutem multorum ; sed quando haberet tantum quod sufficiat ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum, et hoc est in Christo et in B. Virgine. — *Opusc.* sup. *Salut. angel.* Dans le texte du commentaire sur la Salutation angélique, publié par l'abbé Uccelli, on lit : Excedit (B. Virgo) angelos quoad puritatem, quia B. Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit. — Cf. L. *Ami de la Religion*, n. 6003.

selon ce que m'a signifié Notre-Seigneur Jésus-Christ. » II *Cor.*, v : « Nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons. » Quand donc il dit : « Il a placé le soleil, etc. », il veut dire qu'il a placé son corps dans le soleil, c'est-à-dire dans Marie dont jamais la pureté ne fut ternie par le péché. *Cant.*, IV : « Tu es toute belle, ô mon amie, et il n'y a pas de tache en toi (1). »

La Vierge, dit-on, a été préservée à raison de son union future avec son Fils. Et saint Thomas nous dit : « Elle n'aurait pas été la digne mère de Dieu, si elle avait jamais péché, parce qu'elle a contracté une affinité intime avec le Christ, qui reçut d'elle son corps. Il est dit drns la IIme aux *Corinth.*, vi : « Quel pacte pourrait exister entre le Christ et Bélial ? Et le Fils de Dieu qui est la sagesse de Dieu, a demeuré en elle d'une manière spéciale, non pas seulement dans son âme, mais dans son sein. Or il est dit dans la *Sagesse*, i : « La sagesse n'entrera pas dans une âme qui veut le mal, et elle n'habitera pas dans un corps soumis aux péchés (2). »

(1) In sole posuit tabernaculum suum. Est cousuetum quod per tabernaculum intelligitur corpus. II *Petr.*, i : Scio quod velox est depositio tabernaculi mei, quod Dominus noster Jesus Christus significavit mihi. II *Cor.*, v : Qui sumus in hoc tabernaculo ingemiscimus. Quod ergo dicit : In sole posuit, etc., i. e. corpus suum posuit in sole, i. e. in Maria quae nullam habuit obscuritatem peccati. *Cant*, iv : Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te. — *In Ps.* xviii.

(2) Non fuisset idonea Mater Dei si peccasset aliquando... quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur enim II *Cor.* vi : Quae conventio Christi ad Belial ? Et quia singulari modo

Et ailleurs : « Plus une chose approche de son principe en chaque genre, plus elle subit l'efficacité de ce principe. C'est pourquoi saint Denys nous dit, *Hier. cél.*, ch, IV, que les anges les plus rapprochés de Dieu participent plus complètement aux bontés divines que les hommes. Or le Christ est le principe de la grâce, selon sa divinité par mode d'autorité, et selon l'humanité instrumentalement. Aussi est-il écrit, dans *Saint Jean*, I : « La grâce et la vérité a été faite par le Christ. » Or la Bienheureuse Vierge Marie a été très unie au Christ, selon l'humanité, puisqu'il a reçu d'elle la nature humaine : elle a dû par conséquent recevoir du Christ une plus grande plénitude de grâce (1). »

Et encore : « Il faut croire, non sans raison, que celle qui a enfanté le Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité, a reçu plus que tout autre de plus

Dei Filius, qui est Dei Sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero. Dicitur autem *Sap*. I : In malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. — 3a, q. 27, a. 4.

(1) Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit c. IV *Cœl. Hier.*, quod angeli qui sunt Deo propinquiores magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et *Joan.* I, dicitur : Gratia et veritas per Jesum facta est. Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit, secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam : et ideo prae caeteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere. 3a, q. 27, a. 5.

grands privilèges de grâces. Aussi l'ange lui disait-il : « Je vous salue, pleine de grâce (1). »

La Vierge, dit-on, a été préservée du péché, puisqu'elle a été préservée des conséquences. Et saint Thomas nous dit : « Trois malédictions ont été portées contre l'homme à cause du péché. La première contre la femme, et ainsi elle a conçu dans la corruption, elle a porté son enfant avec angoisse, l'a enfanté avec douleur. De cette malédiction fut exempte la Bienheureuse Vierge, car elle a conçu sans corruption, elle a porté son enfant avec joie, elle a enfanté le Sauveur avec allégresse. *Is.* xxxv : « Elle a produit un magnifique rejeton, pleine de joie et de gratitude. La seconde malédiction a été portée contre l'homme, et dès lors il a mangé son pain à la sueur de son front. De celle-là encore fut exempte la Bienheureuse Vierge, parce que, comme dit l'Apôtre, I *Cor.*, VII : « Les Vierges sont exemptes des sollicitudes de ce monde et ne s'occupent que de Dieu. » La troisième a été portée contre l'homme et la femme, et à raison de cette malédiction, ils retournent en poussière. Et de celle-ci enfin fut exempte la Bienheureuse Vierge, puisqu'elle fut reçue au ciel en corps et en âme. » *Ps.* CXXXI : « Lève-toi, Seigneur, pour ton repos, toi et ton arche sainte. » La Vierge fut donc exempte de toute malédiction. Elle fut donc « bénie entre toutes les femmes », parce que seule elle ignora

(1) Rationabiliter creditur quod illa quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit, unde Angelus ei dixit : Ave, gratia plena. — *Ibid.*, a. 1.

la malédiction, reçut la bénédiction et ouvrit la porte du ciel (1), »

La Vierge, dit-on, a été préservée du péché originel, puisqu'elle fut préservée de tout péché actuel. Et saint Thomas nous dit : « Quand Dieu choisit une créature pour une mission, il la prépare et la dispose de telle sorte qu'elle soit apte à sa mission, selon ce mot de saint Paul, II *Cor.*, III : « Il nous a fait dignes ministres du Nouveau Testament. » Or la Bienheureuse Vierge a été choisie divinement pour être la Mère de Dieu. Il n'y a donc pas de doute que Dieu par sa grâce ne l'ait rendue digne, selon la parole que l'ange lui adressa, *Luc* I : « Tu as trouvé grâce devant Dieu, voici que tu enfanteras... » Or elle n'aurait pas été dignement Mère de Dieu, si jamais elle avait péché (2). »

(1) Tres maledictiones datae sunt hominibus propter peccatum. Prima data est mulieri, scil. quod cum corruptione conciperet, cum gravamine portaret, et in dolore pareret. Sed ab hac immunis fuit B. Virgo, quia sine corruptione concepit, in solatio portavit, in gaudio peperit Salvatorem. *Is.* XXXV : Germinans germinavit exsultabunda et laudans. Secunda data est homini, scil. quod in sudore vultus vesceretur pane suo. Ab hac immunis fuit B. Virgo, quia, ut dicit Apostolus, I *Cor.* VII : Virgines solutae sunt a cura hujus mundi, et soli Deo vacant. Tertia fuit communis viris et mulieribus, scil. ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit B. Virgo, quia cum corpore assumpta est in cœlum. *Ps.* CXXXI : Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae. Sic ergo immunis fuit ab omni maledictione. Et ideo benedicta in mulieribus, quia ipsa sola maledictionem sustulit, et benedictionem portavit, et januam paradisi aperuit. — Super *Salut. angel.*, edit. Nicolai.

(2) Illos quos Deus ad aliquod eligit, ita praeparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur inveniantur idonei, secundum illud II *Cor.*, III : Idoneos nos facit minis-

La Vierge, dit-on, fut préservée, puisqu'elle fut plus grande que les anges. Et saint Thomas nous dit : « La Vierge surpasse les anges dans la plénitude de la grâce, qui est plus grande chez la Bienheureuse Vierge que chez un ange ; ce que l'ange lui-même insinuait, en lui disant avec révérence : « Vous êtes pleine de grâce ; » comme s'il disait : « Je vous offre mon respect parce que vous me surpassez par la grâce. » Or la Vierge est dite pleine de grâce de trois manières : D'abord quant à son âme, qui reçut la plénitude de la grâce. La grâce en effet est accordée pour deux raisons, c'est-à-dire pour faire le bien et éviter le mal ; et à ce double point de vue la Bienheureuse Vierge reçut une grâce très parfaite. Elle a en effet été exempte de péché plus que nul autre saint après le Christ. Le péché est ou originel, et elle en fut purifiée dans le sein de sa mère ; ou bien mortel ou véniel, et elle en fut exempte ; d'où ce mot du *Cant.*, IV : « Tu es toute belle, ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en toi (1). »

tros Novi Testamenti. Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset Mater Dei. Et ideo non est dubitandum quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod angelus ad eam dixit, *Luc*, I : Invenisti gratiam apud Deum : Ecce concipies... Non autem fuisset idonea mater Dei si peccasset aliquando. — In *Is*. XVI, med.

(1) B. Virgo excessit angelos... in plenitudine gratiae, quae magis est in B. Virgine quam in aliquo angelo, et ideo ad insinuandum hoc angelus ei reverentiam exhibuit dicens : Gratia plena ; quasi diceret : Ideo exhibeo tibi reverentiam quia me excellis in plenitudine gratiae. Dicitur autem B. Virgo plena gratia quantum ad tria. Primo quantum ad animam, in qua habuit omnem plenitudinem gratiae. Nam gratia datur ad duo, scil. ad bonum

La Vierge, dit-on, a été préservée, parce qu'elle doit être l'ennemie triomphante du démon, non seulement en telle heure de son existence, mais toujours. Et saint Thomas nous dit : « La Bienheureuse Vierge est appelée pure à raison de l'inamissibilité de la grâce. *Eccli* xxvi : « Ses fondements sont éternels... » Et en cela elle fut unique, selon cette parole du *Cant.* iv : « Tu es toute belle (1). »

La Vierge, dit-on, a été préservée comme réparatrice de la faute d'Eve. Et saint Thomas nous dit : « Le jour, c'est-à-dire Gabriel, dit au jour une parole, c'est-à-dire propose à la Bienheureuse Vierge le Verbe Sauveur, mais la nuit, c'est-à-dire le diable indique la science, celle de la nuit, ou d'Eve : Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal. *Gen.* iii (2).

11. Le saint Docteur en cent endroits de ses œu-

operandum et vitandum malum ; et quantum et ista duo perfectissimam gratiam habuit B. Virgo. Nam ipsa omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus post Christum. Peccatum enim aut est originale, et de ipso mundata fuit in utero ; aut mortale, aut veniale, et de ipsis liberata fuit. Unde *Cant.* iv : Tota pulchra est amica mea, et macula non est in te. — Super, *Salut. angel.*, edit. Nicolai.

(1) B. Virgo dicitur petra propter gratiae firmitatem. *Eccli* xxvi : Fundamenta aeterna... Et quantum ad hoc fuit singularis ; *Cant.* iv : Tota pulchra es amica mea. — In *Is.* xvi, med.

(2) Dies, i. e. Gabriel, eructat verbum diei, i. e. Virgini Beatæ proponit Verbum Salvatoris ; sed nox- i. e. diabolus indicat scientiam noctis, i. e. Evæ : Eritis sicut dii, scientes bonum et malum. *Gen.* iii. — In. *Ps.* xviii.

vres donne à sa pensée des formules telles qu'on pourrait les prendre facilement pour une adhésion pure et simple. Nous terminons en apportant quelques exemples frappants.

« La pureté est en proportion de l'éloignement du contraire; on peut donc trouver une créature plus pure que tout ce qui est créé, si elle n'est atteinte par aucune contagion de péché; et telle fut la pureté de la Bienheureuse Vierge qui fut exempte du péché originel et actuel. Elle fut toutefois au-dessous de Dieu, en ce sens qu'il y avait en elle la possibilité du péché. La bonté au contraire est en proportion de l'accès vers le terme, c'est-à-dire vers le bien suprême, qui est à distance infinie (1). »

« La vie présente est un chemin à la vie éternelle. C'est pourquoi David dit, *Ps.* XIV : Celui qui entre ; c'est-à-dire marche dans le chemin. *Ps.* XLI : J'entrerai dans mon tabernacle ; *Ps.* CXVIII : Heureux ceux qui marchent pour dans leur voie. Sans tache, c'est-à-dire sans faute mortelle, parce que le péché véniel n'est pas à proprement parler une tache. *Eccli.* XXXI : « Bienheureux l'homme qui a été trouvé

(1) Puritas intenditur per recessum a contrario; et ideo potest aliquid creatum quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas Beatae Virginis quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum, qui in infinitum distat, scil. summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri. — I Dist. 44, q. 1, a. 3.

sans tache. » Mais dans le Christ et dans la Vierge il n'y a eu aucune tache absolument (3). »

« Dieu la réconfortera de son visage. » Ces paroles peuvent se rapporter à la Bienheureuse Vierge, parce qu'elle est une cité, où il a habité lui-même. Le courant du fleuve, c'est-à-dire l'Esprit-Saint l'a réjouie; il l'a sanctifiée dans le sein de sa mère, après que son corps a été formé et son âme créée (4). »

« La Vierge a été plus que tous les autres saints pure de péché comme il apparaît par entente, ayant été choisie pour mère de la divine sagesse, en qui rien de souillé ne se rencontre, comme il est dit dans la *Sagesse* VII. Chez quelques-uns on trouve qu'ils ont été purifiés dans le sein maternel, avant leur naissance; tel saint Jean-Baptiste, dont il est dit, *Luc.* I : « Il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère... » On ne saurait douter qu'un tel privilège n'ait été accordé à la mère de Dieu bien plus excellemment (5). »

(3) Vita ista quaedam via est ad vitam aeternam. Et ideo dicit David, *Ps.* XIV : ingreditur ; i. e. via graditur. *Ps.* XLI : Ingrediar in locum tabernacli. *Ps.* CXVIII : Beati immaculati in via. Sinc macula, scil. mortali, quia peccatum veniale non habet maculam proprie. *Eccli*, XXXI : Beatus vir qui inventus est sine macula. Sed in Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit. — In *Ps.* XIV.

(4) Adjuvabit eam Deus vultu suo. Possunt haec referri ad B. Virginem, quia ipsa est civitas ; in ipsa habitavit ; ipsam fluminis impetus, scil. Spiritus Sanctus laetificavit ; ipsam sanctificavit in utero Matris suae, postquam formatum est corpus et creata anima. — In *Ps.*XLX.

(5) Ipsa super omnes alios sanctos a peccato purior fuit, ut ex hac littera habetur, velut divinae Sapientiae Mater electa, in quam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur

« Il fallait que la Mère de Dieu brillât de la plus grande pureté. Une demeure pure est seule digne de Dieu, selon ce mot : A ta maison convient la sainteté (1). »

« Les dons de la grâce ne suivent pas nécessairement l'ordre de la nature; et ainsi, quoique la nature humaine ne soit pas plus digne que la nature angélique, cependant une grâce a été accordée à une créature humaine en plus grande abondance qu'à une créature angélique : ainsi pour la Bienheureuse Vierge et pour le Christ-Homme. Or la confirmation dans le bien convenait à la Bienheureuse Vierge, parce qu'elle était mère de la divine sagesse, dans laquelle rien de souillé ne se rencontre, comme il est dit dans la *Sagesse* VII (2). »

Au surplus, quand nous n'aurions pas ces textes, qui croirait que saint Thomas, si dévot à la Vierge, si attentif à recueillir et à admettre l'enseignement

Sap. VII. Unde cum haec puritas in quibusdam fuisse inveniatur ut ante nativitatem ex utero a peccato mundarentur, sicut de Joanne Baptista, de quo legitur, *Luc.* I : Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae... ; non est dubitandum hoc multo excellentius Matri Dei collatum fuisse. — III Dist. 3, q. 1, a. 1.

(1) Oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret; non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud : Domum tuam decet sanctitudo. — 1. 2ae, q. 82, a. 5.

(2) Dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necessitate, et ideo quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est major gratia quam alicui angelo, sicut B. Virgini et homini Christo. Confirmatio autem in bono Beatae Virgini competebat, quia Mater erat divinae Sapientiae, in qua nihil inquinatum incurrit, ut dicitur *Sap.* VIII. — *Verit.*, q. 24, a. 9.

de l'Eglise, aurait de plein gré opposé son opinion à celle des contemporains, et surtout sans en avertir? Nul de ceux qui connaissent le génie et la vie de cet homme n'oserait le prétendre. Dire qu'il n'aurait pas compris ce que l'on aurait compris autour de lui, est simplement ridicule.

Il nous semble maintenant avoir démontré convenablement notre double proposition, et combien on a tort d'affirmer encore aujourd'hui avec tant de facilité que saint Thomas a pensé autrement que l'Eglise ne pense sur le dogme défini en 1854.

Ajoutons que ces explications sont utiles également pour l'interprétation des vieux scolastiques, dont nous citions plus haut les témoignages en apparence contradictoires. Prétendre qu'ils n'ont pas su rester fidèles à leur pensée dans leurs expressions, c'est puéril; prétendre qu'ils se sont rétractés, c'est affirmer arbitrairement : le seul moyen de tout concilier, c'est de se rappeler que la question ne se posait pas alors comme elle s'est posée plus tard. Elle n'était pas inventée « non erat inventa », ou elle était inopinable, « erat inopinabilis », dit quelque part Cajétan. La tradition existait, mais plutôt implicite.

Nous résumerons notre pensée dans une dernière citation.

Etienne de Bourbon, O. P., qui écrivait vers 1260. nous a donné très clairement sa propre pensée et la pensée de son époque sur l'état de la question :

« La première fête qui se célèbre en son honneur est la conception. Cette fête, bien qu'elle ne soit pas encore reçue généralement dans l'Eglise entière, parce que la Vierge a été conçue dans le péché, par le commerce charnel des parents.,. et ainsi elle ne fut pas

sainte quand elle fut conçue selon sa chair. A raison de ce fait, on ne doit pas célébrer cette solennité, comme le montre le Bienheureux Bernard dans sa lettre contre la coutume de l'église de Lyon, qui avec ses suffragants célèbre la fête de la conception. Mais parce qu'il y a aussi conception spirituelle, c'est-à-dire parce que la Vierge fut sanctifiée dans le sein de sa mère, vers le XLme jour, le corps étant déjà organisé dans le sein maternel, l'ame étant infusée dans le corps, et sanctifiée dans le sein maternel. C'est à cette conception secrète que doivent rapporter leur fête ceux qui célèbrent la fête de la conception, c'est-à-dire au moment où la grâce céleste fut infusée dans l'âme de la Vierge encore renfermée dans le sein maternel, et où le Très-Haut sanctifia sa demeure (1). »

Etienne de Bourbon exprime ici, selon nous, la pensée de tous ses contemporains, et spécialement

(1) Primum festum quod fit de ea (Maria) est festum ejus conceptionis. Quod festum, licet adhuc generaliter ab universali Ecclesia non recipiatur, cum ipsa siquidem Virgo concepta est in peccato, ex parentum carnalium commixtione,... unde nec fuit sancta cum carnaliter fuit concepta. Nec de ea ratione illius status solemnizandum est, sicut B. Bernardus ostendit in epistola quam scribit contra Lugdunensis Ecclesiae consuetudinem, quae cum suis suffraganeis de conceptione ejus festum facit. Verumtamen quia est conceptio ejus spiritualis, scil. quia fuit sanctificata in utero materno, circa XL^{m} diem, organizato ejus corpore in utero matris, anima ejus est infusa et in utero sanctificata. Ad illam secretam conceptiònem debent festum suum retorquere qui de ea festum conceptionis celebrant : quum scil. infusata coeli gratia in utero matris sanctificavit Tabernaculum suum Altissimus.— *De Donis* : De dono pietatis, tit. VI, Parte I.

de saint Thomas : il affirme la sanctification excellente de la Vierge, mais sans se poser explicitement le problème agité plus tard relativement à l'heure de cette sanctification. Il se contente de nier que la « conception fétale » puisse être appelée sainte, comme le prétendaient ceux qui célébrant l'Immaculée Conception le 8 décembre, juste neuf mois avant le 8 septembre, en concluaient faussement qu'on célébrait la « conception fétale », et non la « conception de la personne ». Quant à la « personne » il pense comme saint Thomas : « On ignore en quel moment elle fut sanctifiée ». (1)

En replaçant la question sur son véritable terrain historique, on peut sans difficulté concilier les

(1) Ignoratur quo tempore sanctificat fuerit. — Qu'on nous permette de citer encore deux Dominicains, pour confirmer notre conclusion. Jean Herold, le célèbre auteur des *Sermones Discipuli*, veut que l'on comprenne la fete de la Conception « ita ut non referatur intentio ad conceptionem carnis, quia illa massa non est susceptibilis gratiae, sed sola anima. Unde intentio referenda est ad illam conceptionem quando anima infusa est, et unita corpusculo, et in eodem instanti sanctificata est. Et haec sanctificatio non est facta ista die (scil. VIIIa Dec.) qua solum fuit conceptio seminis, sed postea, XLVIa die, quia circa tale tempus, secundum philosophos et physicos, massa carnis in utero animatur. *Serm. Discip.*, *Sermo de Imm. Concept.*

Et de même Guillaume Pépin : Festum quod hodie (VI idus Dec.) facimus non est referendum ad praesentum diem determinate, cum hujusmodi embrio esset res inanima : sed ad illum diem in quo primum caro Virginis suscepit animam rationalem : et quia talis dies non est notus Ecclesiae, accepit diem certum pro incerto. *Serm. de Concept.* Il répète la même doctrine dans ses sermons *De Sanct.* Fol. 20, edit Venet. 1594.

autorités en apparence contradictoires chez les auteurs du moyen âge, et le dogme lui-même en reçoit une confirmation, en ce sens qu'on doit dès lors lui supposer moins d'adversaires dans le passé. Mgr Malou, sous ce rapport, est l'un de ceux qui ont rendu les plus mauvais services à la Théologie, et spécialement à la théologie de l'Immaculée Conception, parce qu'il a ignoré la scolastique et son histoire, comme il s'en est vanté si étrangement, sans en conclure d'ailleurs qu'en ce cas il n'avait pas le droit d'en parler.

Il nous resterait bien à y ajouter une liste des Docteurs Dominicains qui ont été favorables au même dogme : mais ce serait sortir un peu de notre sujet, et augmenter sans fin notre *Appendice,* d'autant plus qu'il faudrait placer les preuves à côté des noms. Nous attendrons une autre circonstance favorable pour cette explication.

Nous ne voulons faire à ce sujet que trois observations générales.

Et d'abord il n'y eut pas seulement des Dominicains qui firent opposotion. C'est le Pape Sixte IV lui-même qui le rappelle en ces termes, dans son Bref *Grave nimis* : « Quelques uns, comme nous l'avons appris, prédicateurs de divers ordres..., ne rougissent pas d'affirmer... (1) »

En second lieu, il ne faut pas compter comme adversaires ceux dont on a mal interprété le langage, comme il est arrivé pour saint Thomas, Albert-le-Grand, et les plus anciens scolastiques ; ni ceux qui

(1) Nonnulli, ut accipimus, diversorum Ordinum praedicatores... affirmare non erubuerunt, etc.

se sont déclarés neutres, parce que selon eux, la possibilité du privilège étant admise, la preuve du fait n'était pas suffisante ; ni ceux qui ont attaqué simplement ou l'intervention des laïques dans ces questions, en particulier des rois espagnols, ou les raisons absurdes que l'on apportait comme démonstrations, et dont l'énumération seule serait effrayante ; ni enfin ceux qui en grand nombre n'ont pas voulu accepter des définitions ou des doctrines imposées dans un esprit gallican, comme on le vit en ce qui concerne notre sujet, à l'Université de Paris, dans le Concile de Bâle, etc. (1)

Enfin le nombre des Dominicains explicitement fauteurs du privilège avant la définition, est bien plus grand qu'on ne pense. Nul n'a tenté encore sur ce point le dépouillement d'une quantité très considérable de livres imprimés ou manuscrits. Il sera publié un jour. Dans ces questions de fait, il convient de se tenir en garde contre les phrases générales.

---

(1) Ce serait le sujet d'une étude intéressante, non encore essayée, croyons-nous, que le fait auquel nous faisons allusion. Il y a là une page inédite, ou à peu près, de l'histoire du gallicanisme.

III

Spiritisme et hypnotisme d'après saint Thomas.

1. Nous ne voulons pas discuter ici une question devenue célèbre autant par l'ingénuité et les répétitions de ceux qui l'ont crue à la fois et si nouvelle et si difficilement compréhensible, que par son importance réelle et incontestée. Il s'agit des phénomènes préternaturels, que l'on doit attribuer ou à l'invention d'une force extérieure, ou à un état anormal de celui qui les subit.

Ils portent aujourd'hui les noms de spiritisme, fakirismes, théosophie, hypnotisme, etc.

Notre but actuel est de constater en quelques mots la pensée de saint Thomas à ce sujet. On sera étonné sans doute de le trouver ici encore si incroyablement moderne, spécialement en ce qui concerne l'hypnotisme.

Et d'abord saint Thomas d'Aquin distingue très clairement deux sortes de phénomènes préternaturels chez l'homme : les uns doivent être attribués à une cause extérieure, les autres simplement à un état exceptionnel de celui qui en est le sujet.

Par exemple, dans sa *Somme*, après avoir prouvé

que les anges peuvent agir directement sur le monde matériel, indirectement sur les intelligences et les volontés, il ajoute : « L'ange bon ou mauvais peut par ses forces naturelles mouvoir l'imagination de l'homme. On peut le comprendre de la manière suivante. Nous avons dit plus haut (1ª, q. 110, a. 3) que la nature corporelle obéit à l'ange pour le mouvement local. Dès lors ce qui peut résulter du mouvement local des corps est soumis pareillement à la puissance naturelle des anges. Or il est manifeste que les apparitions imaginaires se forment parfois en nous par le mouvement local des esprits et des humeurs. Aussi Aristote, dans son livre *Du sommeil et de la veille*, assignant la cause des apparitions qui se font dans le sommeil, nous dit-il que lorsque l'animal est endormi, une grande quantité de sang descend au principe sensitif, et en même temps descendent les mouvements, soit les impressions laissées à la suite des émotions sensibles et conservées dans les esprits sensibles ; elles émeuvent ce principe sensitif, de manière qu'il en résulte une sorte d'apparition, comme si le principe sensitif était mu par les choses extérieures elles-mêmes. Et cette émotion des esprits et des humeurs peut être si grande que ces apparitions peuvent avoir lieu chez des personnes éveillées, comme on le voit chez les phrénétiques et dans des cas semblables. Et de même que ces phénomènes se produisent par la commotion naturelle des humeurs, ou encore quelquefois par la volonté, de l'homme qui volontairement s'imagine les sensations éprouvées antérieurement, de même ils se peuvent produire sous l'action de l'esprit bon ou

mauvais, tantôt avec l'aliénation des sens du corps, tantôt sans cette aliénation (1). »

Cet article, surtout si on voulait bien le lire avec tout le contexte, est gros de principes considérables,

(1) Angelus tam bonus quam malus virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra (1a, q. 110, a. 3) quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in libro *De somno et vigilia*, assignans causam apparitionis somniorum dixit quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat : ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione. — Ia, q. 111, a 3.— Puisque l'occasion s'en présente, qu'il nous soit permis de conseiller vivement la lecture des opuscules d'Aristote intitulés : *De la sensation et de la chose sensible*, *De la mémoire et de la réminiscence*, *Du sommeil et de la veille; Des rêves*, *De la divination dans le sommeil*, surtout si on y ajoute celle des commentaires de saint Thomas, on y apprendra des vérités encore très utiles aujourd'hui, et l'on verra que longtemps avant l'existence de la Salpêtrière on agitait sérieusement certains problèmes.

même en admettant que cette physiologie est vieillie dans ses explications.

Les esprits bons ou mauvais peuvent agir sur le monde matériel, et dès lors sur les imaginations.

Ils peuvent agir par l'intermédiaire du phénomène physique.

Mais il est une série de phénomènes étranges, qui sont analogues à ceux que les esprits pourraient réaliser, et qu'il faut attribuer à des causes simplement naturelles, quoique celles-ci supposent des dispositions insolites chez le sujet.

L'imagination peut produire sur les sens extérieurs une impression analogue à celle que produirait l'objet lui-même, s'il agissait sur les organes. Les hallucinations, illusions, etc., se produisent à l'état de veille comme à l'état de sommeil. Elles peuvent se produire avec ou sans assoupissement de la sensibilité.

Ce qui nous préoccupe en ce moment c'est surtout l'affirmation de deux séries possibles de phénomènes parallèles, et plus ou moins semblables : les uns relevant d'une cause extérieure, les autres du sujet lui-même, anormalement disposé.

Les premiers seront des faits d'ordre supérieur, les seconds de simples faits anormaux.

2. Relativement aux premiers faits, nous ne prouverons pas que d'après saint Thomas Dieu seul peut agir immédiatement sur l'acte libre sans léser la liberté. Nous rappellerons seulement que si les anges et les démons ne peuvent pas agir immédiatement sur les intelligences et les volontés, ils peuvent agir immédiatement, en proposant l'idée sous des formes sensibles, telle que l'homme peut la percevoir,

et telle qu'il la faut pour provoquer l'adhésion de la volonté (1), et cela parce que l'ange bon ou mauvais, s'il ne peut agir à son gré « ad nutum » sur le monde matériel (2), peut néanmoins y exercer une action véritable, en ce qui concerne le mouvement local. Voici ses paroles et ses preuves : « Comme l'explique saint Denys, au VIIe chap. *Des noms divins*, la sagesse divine joint l'extrémité des choses supérieures aux sommets des choses inférieures. D'où il résulte que la nature inférieure touche par son sommet la nature supérieure. Or la nature corporelle est au-dessous de la nature spirituelle. Mais parmi tous les mouvements corporels le plus parfait est le mouvement local, comme on le prouve au VIIe des *Physiques ;* et la raison en est que ce qui se meut selon le lieu n'est en puissance pour rien d'intrinsèque, comme tel, mais seulement par rapport à ce qui est extrinsèque, c'est-à-dire au lieu : la nature corporelle est donc soumise immédiatement à la nature spirituelle, quant au lieu (3). »

On voit quelle simple explication do ne saint Thomas des faits, incontestables aux yeux de quel-

(1) Ia, q. 111, aa. 1-4.

(2) Ia, q. 110, a. 2.

(3) Sicut Dionysius dicit VII cap. *De Div. Nom.*, divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VII *Physic.* Cujus ratio est quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scil. ad locum : et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. — Ia. q. 110, a. 3.

ques hommes très peu crédules, qui constituent le fond de ce qu'on appelle les sciences occultes, spiritisme, fakirisme, etc., et que racontent aujourd'hui d'après la statistique du Dr Gibier, 13 revues ou journaux spirites publiés en français, 27 en anglais, 36 en espagnol, 5 en allemand, 3 en portugais, 1 en russe, 2 en italien (1), et auxquels enfin croient des hommes qu'on ne saurait accuser de naïveté, tels que W. Crookes, Gladstone, Gibier, etc. (2).

MM. Crookes et Gibier essaieront d'expliquer les phénomènes par la « force psychique », mais ils croient aux faits. Or les faits, tels qu'ils les ont constatés dans les procès-verbaux des séances, sont des apparitions de spectres, des mains vivantes et cadavériques qui étreignent la main des médecins, des coups dans les parois, des enfants balancés dans les airs, l'altération du poids des corps et leur déplacement continuel, des lumières étranges, des instruments de musique qui sonnent sans qu'on les touche, des écritures intelligentes, imitées en langues inconnues des assistants, etc.

Saint Thomas attribuerait la plupart de ces phénomènes aux esprits angéliques, et ajouterait que ces

(1) *Le Spiritisme*, par le Docteur Paul Gibier, p. 35-36 Paris, 1891,

(2) Nous ne disons rien de la littérature relative à la question. Elle est énorme. Le Dr Gibier, à la fin de l'ouvrage que nous venons de citer, donne une Bibliographie du sujet. Elle est d'ailleurs très incomplète, puisqu'il y manque même le *Dictionnaire infernal* de Colin de Plancy, le *Dictionnaire des sciences occultes*, publié par Migne. Au moment où nous écrivons, le livre de Mme Florence Marryat, *There is no Death*, fait grand bruit en Angleterre, et il est réellement du plus vif intéret.

manifestations se peuvent produire durant l'état de sommeil (1).

Mais ne pourrait-il pas les attribuer aux âmes des défunts ?

Voici la réponse que fait le Docteur lui-même : « L'âme séparée ne saurait mouvoir un corps par sa vertu naturelle. Il est manifeste que lorsque l'âme est unie au corps elle ne peut mouvoir d'autre corps que celui qu'elle vivifie ; et si un membre du corps est mort, il n'obéit plus à l'âme selon le mouvement local. Or il est certain que l'âme séparée ne vivifie aucun corps, et par conséquent nul corps ne lui obéit selon le mouvement local, si l'on ne considère que la force de la nature, bien que la puissance divine puisse y ajouter miraculeusement (2). »

L'âme du défunt ne peut donc mouvoir un corps par sa propre force, bien qu'elle le puisse par une force empruntée.

Assignant la raison pour laquelle cette âme ne peut pas ce que peut un ange, il ajoute : « Il est des substances spirituelles dont la puissance n'est pas fixée à des corps, et tels sont les anges, qui sont de

(1) IV *Sent.*, Dist., 45. q. 1, q. 3. 6m.

(2) Anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod cum anima est corpori unita, non movet corpus, nisi vivificatum. Unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localum. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est de virtute suae naturae, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina. — 1a, q. 117, a. 4. Cf. *Mal.*, q. 16, a. 10, 2m.

par leur nature indépendants des corps : et c'est ainsi que des corps différents peuvent leur obéir quant au mouvement. Si par contre la force motrice de quelque substance séparée est déterminée naturellement à mouvoir un corps, cette force ne pourra mouvoir un corps plus grand, mais plus petit... Dès lors, puisque l'âme est de par sa nature déterminée à mouvoir le corps dont elle est la forme, elle ne peut mouvoir aucun autre corps par sa puissance naturelle (1). »

Et quant à l'objection que de fait les âmes apparaissent souvent, il y répond ainsi : « Comme le dit saint Augustin au Xe livre de la *Cité de Dieu,* ch. VI, et saint Chrysostome, *Sur Saint Matth.*, hom. XXIX, les démons se font passer fréquemment pour les âmes des morts (2). »

Ce sont là les grandes lignes de la doctrine de saint Thomas relativement aux faits extraordiuaires

(1) Substantiae quaedam spirituales sunt quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti : et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiae separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere corpus majus, sed minus... Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest. — 1^a, q. 117, a. 4, 1^m.

(2) Sicut dicit Augustinus X *De Civit. Dei*, cap. XI, et Chryostomus, *Sup. Matth.* homm. XXIX, frequenter daemones simulant se esse animas mortuorum. — *Ibid.*, 2^m. Cf. q. 117, a. 4, 2^m ; 2. 2^ae, q. 95, a. 4, 2^m ; *Mal.*, q. 16, a, 1.

qui remplissent l'histoire des sciences accultes (1).

3. Mais, disions-nous, saint Thomas a fait une distinction, et il nous paraît utile d'y insister un peu, en rappelant quelle est sa pensée relativement aux phénomènes qui résultent uniquement d'un état anormal chez le sujet.

Il s'agit spécialement ici de ces troubles qui amènent, parfois séparément, parfois simultanément, l'exaltation de quelques facultés, et la dépression de quelques autres. Pour les expliquer, saint Thomas n'a garde de recourir à la vieille fantaisie (2) des dédoublements ; il lui suffit de rappeler que les facultés sont les principes immédiats des opérations de l'âme, « proxima principia operationum animæ », et que dès lors quand une puissance est très appliquée à son acte, l'autre puissance est empêchée dans

(1) Si on veut de plus amples développements, il faudra lire *Sum.* 1a, qq. 110, 111 ; II *Sent.*, Dist. 8, a. 5 ; *Verit.*, q. 11, a. 3 ; q. 12, a. 8 ; *Mal.*, q. 3, a. 4 ; q. 16, a. 10, 2m ; a. 11 ; et surtout III *Cont. Gent.*, cap. CIV-CVII.

(2) Nous disons « vieille », pour répondre à je ne sais combien de docteurs, tous illustres, il va sans dire, qui prétendent avoir inventé cette théorie de jadis, décrite et condamnée ainsi par Dante :

— Quand par une joie ou une douleur
Qui saisit toute l'une de nos facultés,
L'âme se recueille bien en elle-même,
— Il semble qu'elle n'écoute plus aucune autre puissance ;
Et ceci est contre l'erreur de ceux qui croient
Qu'une autre âme sur l'ancienne en nous s'allume. *Purg.*, IV, 1-6.

son acte : ainsi ceux qui s'appliquent fortement à écouter un récit ne remarquent pas ce qui se fait sous leurs yeux (1). »

Saint Thomas donne lui aussi à l'imagination le rôle principal dans ces phénomènes, et nous pouvons ajouter qu'il va tout aussi oin que les plus courageux modernes, dans les limites du raisonnable. Son illustre disciple, Dante, a chanté :

O imaginative, qui tellement nous ravis
Parfois hors de nous, que l'homme ne remarquerait pas
Qu'autour de lui sonnent mille trompettes (2).

D'abord il observe que le sens est une force appréhensive qui parfois perçoit l'espèce « species » sensible à la présence de la chose sensible, comme fait le sens propre ; qui parfois aussi saisit son objet, l'espèce sensible en l'absence de l'objet, comme fait l'imagination. Le sens perçoit donc la chose telle qu'elle est, s'il n'y a pas d'empêchement dans l'organe ou dans le milieu. Mais l'imagination saisit le plus souvent la chose telle qu'elle n'est pas, parce qu'elle la saisit comme présente, bien qu'elle soit absente. Et c'est pourquoi le Philosophe dit au IV[me] livre des *Métaphysiques*, que le sens n'est pas le maître de l'illusion, mais l'imagination. (3) »

(1) Quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur a suo actu : sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quae coram ipsis fiunt.— 2. 2', q. 173, a. 3. Cf. *Verit.*, q. 13, a. 3.

(2) *Purg.*, XVII, 13-15.

(3) Sensus est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem, sensibili re praesenti, sicut

Cette merveilleuse doctrine sert d'introduction à un monde nouveau : celui de l'imagination. Veut-on savoir ce que pense saint Thomas de ce monde nouveau ? Voici ses paroles : « A l'imagination, quand elle est forte, le corps obéit naturellement en certaines choses, par exemple on tombe d'une poutre élevée parce que l'imagination est naturellement le principe du mouvement local, comme il est dit au IIIme livre *De l'âme*. De même l'altération du chaud et du froid et autres phénomènes qui en résultent, parce que de l'imagination naissent naturellement les passions de l'âme qui émeuvent le cœur, et ainsi par la commotion des esprits tout le corps s'altère. D'autres dispositions corporelles qui ne sont pas naturellement ordonnées à l'imagination ne sont pas transmises par l'imagination, quelque puissante que soit celle-ci, par exemple la forme de la main, du pied, ou autre semblable (1). »

sensus proprius ; quaedam vero apprehendit eam, re absente, sicut imaginatio. Et ideo sensus apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo vel in medio ; sed imaginatio apprehendit ut plurimum rem uti non est, quia apprehendit eam ut praesentem, cum sit absens ; et ideo dicit Philosophus in IV *Metaph.*, quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia. — *Verit.*, q. 1, a. 11.

(1) Imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua, puta quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata esse principium motus localis, uti dicitur in III *De anima*. Similiter etiam quantum ad alterationem quae est secundum calorem et frigus, et alia consequentia, eo quod ex imaginatione natae sunt consequi animae passiones, secundum quas movetur cor : et sic per commotionem spirituum totum copus alteratur.

Nous avons donc ici l'imagination provoquant les vertiges, les émotions, le deséquilibre, l'excitabilité nerveuse, une altération de tout le corps, des sensations de froid et de chaud. Saint Thomas nous dit que l'imagination peut produire la fièvre et la lèpre : « Le corps est transmué par l'âme contrairement à l'ordre des principes naturels, surtout à la suite de quelque imagination fixe, qui réchauffe le corps dans la concupiscence ou la colère, et il est même transmué jusqu'a la fiève ou à la lèpre (3). »

Plus haut il avait dit d'une manière plus générale : « Il est manifeste que l'imagination précède la passion qui fait varier les mouvements du cœur et des esprits, et ces derniers tantôt concentrés au cœur, tantôt répandus dans les membres, provoquent dans le corps une altération qui peut être même une cause de maladie, surtout lorsque le sujet y est disposé (2). »

Ailleurs il dit que l'imagination peut rendre malade et guérir : « Quand l'âme imagine une chose et en

Aliae vero dispositiones corporales, quae non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis, puta figura manus, vel pedis, vel aliquid simile. — 3a, q. 13, a. 4, 3m.

(1) Corpus ab anima transmutatur praeter ordinem principiorum naturalium, praecipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calescit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepran. — *Pot.*, q. 6, a. 9.

(2) Patet quod ex ipsa imaginatione sequitur passio per quam aliquo modo variatur motus cordis et spirituum, ex quibus vel retractis ad cor, vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore, quae etiam potest esse infirmitatis causa, praecipue si sit materia disposita. — *Ibid.*, a. 3, 7m.

est vivement frappée, il en résulte un changement dans le corps, pour la santé ou pour la maladie, sans l'intervention des causes matérielles qui de leur nature amènent la maladie ou la santé (1). »

A l'imagination également il attribue ce fait que « des transformation s'opèrent dans l'enfant à raison des parents au moment de la génération, si cette imagination est puissante (2). »

Si donc, comme il a été dit plus haut, l'imagination peut produire des fantômes qui agissent sur les sens, comme agiraient les objets eux-mêmes, sans distinction entre sens et sens ; si l'imagination peut produire des maladies, même la lèpre, et les guérir, ne peut-on pas affirmer que saint Thomas est aussi avancé que les modernes sérieux ? Et, pour désigner un exemple célèbre, lorsqu'on aurait constaté avec certitude et la réalité des stigmates, et l'absence de supercherie, et qu'on se demanderait, en ce cas, si pour expliquer le phénonène il faut nécessairement recourir à un agent extérieur, ou bien s'il ne serait pas possible de l'expliquer par un état subjectif, ne faut-il pas confesser que d'après saint Thomas, la

(1) Ex hoc quod anima imaginatur aliquid, et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem, absque actione principiorum corporalium, quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. — III *Cont. Gent.*, cap. XCIX. Dans le même livre, cap. CIII, il explique très complètement ces doctrines, en critiquant les théories d'Avicenne. Voir aussi IV *Sent.*, Dist. 4, q. 1, a. 3, q. 3.

(2) Aliqua immutatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. — *Mal.*, q. 4, a. 8, 13m. Cf. II *Sent.*, Dist. 20, q. 2, a. 1, 2m.

réponse à la première question pourrait être parfaitement négative, à moins que des circonstances spéciales ne démontrent cette intervention d'un agent extérieur, Dieu, ange ou diable?

Ce n'est pas tout (et ceci va édifier considérablement les crédules qui parlent tant de la crédulité du moyen âge), même la fameuse « diane » des sorcières n'était que de l'imagination. Saint Thomas nous dit en effet : « On dit que chez ces femmes les courses se font en esprit, non pas que l'esprit ou la substance spirituelles de l'âme agisse en dehors du corps, mais parce que ces visions se forment dans l'esprit, ou mieux dans l'imagination (1). » Il semble qu'il est impossible d'aller plus loin.

4. On aura observé que saint Thomas ne commet pas la lourde faute commise si souvent par les modernes, celle d'une confusion entre l'essentiel et l'accessoire : l'exaltation de l'imagination, qui est le fait essentiel, et les circonstances du phénomène. Il se demande sans se préoccuper de l'état de veille et de l'état de sommeil, si l'imagination peut s'exalter.

Une violente imagination peut, selon lui, produire un fantôme si vivant, que les sensations actuelles ne peuvent plus être perçues, ni par suite comparées avec le monde réel : c'est la démence, l'hallucination, l'illusion. Le Docteur d'Aquin dit avec sa simplicité et clarté admirables : « Les formes imaginaires n'apparaissent choses vraies que lorsqu'il y a aliénation

(1) Illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu, non quod spiritus, id est substantia animae, extra corpus operetur, sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae hujusmodi via formantur. — *Quaest. disp.*, q. de spirit. creat., a. 2, 14m.

du côté des sens extérieurs : il ne peut arriver que les ressemblances soient prises pour les choses que si le jugement naturel des sens est empêché (1). »

Cependant le cas le plus ordinaire où il est impossible de contrôler le fantastique par le réel, c'est lorsque le sens extérieur est suspendu par le sommeil.

Saint Thomas a écrit également de cet état de l'homme.

Il ne parle guère que du sommeil naturel, provoqué par la fatigue cérébrale : fatigue qui résulte du travail de l'axe cérébrospinal durant la veille, et prive les organes de leur excitabilité. Et il fait bien de ne pas distinguer avec une telle insistance. Les modernes qui distinguent si bruyamment oublient trop que s'il y a une telle ressemblance entre leurs moyens artificielset le « nani-nana » de la nourrice, ou le bercement d'un sermon monotone, ceci, quoique accidentel au phénomène, indique pourtant que les deux sortes de sommeil ne sont pas de nature si diverse, bien qu'il reste des différences.

Pour nous, nous définirions plutôt le sommeil hypnotique un assoupissement artificiel plus ou moins profond, durant lequel certaines régions du cerveau restent comme paralysées, tandis que d'autres sont extraordinairement excitées. Cette définition, qui est à peu près celle de Morselli, moins l'idée matérialiste, nous plaît entre toutes, et nous parait répondre bien plus exactement à la réalité des caractères particuliers du phénomène, spécialement

(1) Non alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus, quia non potest esse quod similitudinibus ostendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali judicio sensus. — III *Cont. Gent.*, cap. CIV.

aux faits si connus d'insensibilité. Les définitions qui n'admettent dans l'hypnose qu'une forme spéciale du sommeil nous paraissent insuffisantes bien que voisines de la vérité.

Or, c'est précisément ce qui semble avoir été l'opinion de saint Thomas, si on examine d'une part la distinction qu'il établit, avec Aristote, entre le sommeil ordinaire et les états analogues, et les remarquables explications. quoique plus ou moins hypothétiques, qu'il nous donne au sujet de la fascination.

Voici d'abord la distinction dont nous venons de parler : « Une cause peut amener l'impuissance de sentir sans amener le sommeil ; ainsi la démence, la suffocation, la défaillance, provoquent l'impuissance de sentir ; tout ce qui produit l'impuissance de sentir ne produit pas nécessairement le sommeil. Si la défaillance était le sommeil, les fantômes qui apparaissent souvent aux défaillants comme aux endormis, seraient des songes : ce qui n'est pas... Il en est ainsi des épileptiques, qui restent comme morts, il en est ainsi d'autres passions qui amènent la défaillance des sens (1). »

Si à cette théorie générale, qui distingue le som-

(1) Aliquod est efficiens impotentiam sentiendi, non tamen somnum, sicut amentia et suffocatio, et animae defectus faciunt impotentiam sentiendi : ergo non omne efficiens impotentiam sentiendi efficit somnum... Si defectus animae esset somnus, cum patientibus defectum animae multa phantasmata appareant, sicut et dormientibus, illa phantasmata somnia essent : sed hoc est imposssibile... Eadem ratio est de laborantibus morbo caduco, qui sunt quasi mortui, et aliis hujusmodi passionibus defectum sensus facientibus aliqua passione gravi. — In *De somno et vigilia*, lec. v.

meil considéré comme un repos, du sommeil ou assoupissemeut considéré à d'autres points de vue, on ajoute ce que saint Thomas dit de la fascination, on verra, sans qu'on soit obligé d'accepter sa théorie et surtout les termes de sa théorie, qu'elle est audacieuse autant que nulle autre parmi les modernes, mises en avant pour expliquer la paralysie artificielle. Il s'exprime de la sorte au sujet fascination, prise au sens général : « Quand l'imagination de l'âme est vivement excitée, les esprits du corps que l'âme vivifie sont émus. Cette émotion des esprits apparaît surtout dans les yeux, où arrivent les esprits les plus subtils. Les yeux de leur côté influent sur l'air ambiant, dans un espace déterminé... Et ainsi, lorsqu'une âme est fortement émue pour le mal, comme il arrive chez les vieilles femmes, le regard devient venimeux et nuisible, surtout pour les enfants qui ont le corps tendre et plus facilement susceptible d'impressions (1). »

On dirait véritablement la matière radiante.

Complétant ailleurs et éclairant sa pensée, il déclare que l'« abstraction des sens (l'anesthésie ou l'extase) se produit de deux manières : par une cause

(1) Ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis conjuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem contiguum, usque ad determinatum spatium... Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus ejus venenosus et noxius, et maxime pueris qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. — 1a, q. 117, a. 3, 3m. Cf. *Pot.*, q. 6, à. 9, 7m ; *Mal.*, q. 16, a. 9. 13m.

animale et par une cause naturelle. Il y a cause naturelle, lorsque les sens extérieurs restent stupéfiés par la maladie, par les vapeurs du sommeil montant au cerveau, par lesquelles l'organe du toucher est immobilisé. Il y a cause animale quand l'homme à raison d'une trop grande attention aux choses de l'intelligence et de l'imagination est complètement abstraite des sens extérieurs (1). »

Puis, ayant constaté que des choses extérieures peuvent provoquer l'« abstraction », il poursuit un peu plus loin : « Cette abstraction des sens qui se produit par la vertu d'éléments naturels se ramène à celle pui provient d'un défaut de puissance individuelle, car ces éléments ne pourraient priver la nature de l'usage des sens, s'ils ne stupéfiaient d'abord les sens (2). »

Nous avons donc la pensée de saint Thomas sur les caractères et les causes de cette paralysie artifi-

(1) Abstractio (a sensibus) dupliciter contingit : uno modo ex causa animali, alio modo ex causa naturali. A causa quidem naturali, quando exteriores sensus obstupescunt vel propter aegritudinem, vel propter vapores somni ad cerebrum ascendentes, ex quibus contingit organum tactus immobilitari. Ex causa vero animali, sicut quando homo ex nimia attentione ad intellectualia vel imaginabilia omnino a sensibus exterioribus abstrahitur. — *Verit.*, q. 12, a. h.

(2) Illa abstractio a sensibus quae fit virtute naturalium rerum aliquarum, reducitur in illam abstractionem quae fit ex defectu propriae virtutis : non enim illae res habent naturam a sensibus abstrahendi, nisi in quantum obstupefaciunt sensus. — *Verit.*, q. 13, a. 1, 12m.

cielle, que l'on appelle par une sorte de tautologie, le sommeil hypnotique. Il y a un fait extérieur qui provoque, et surtout une disposition intérieure chez le sujet : ou même, à strictement parler, le fait extérieur ne s'explique que par la prédisposition intérieure.

5. Maintenant quelle est l'activité humaine qui subsiste dans ce double état ou de sommeil ordinaire, ou de sommeil provoqué, que nous avous appelé paralysie artificielle ?

Voici la magnifique réponse de saint Thomas, qui suffit pour les deux cas proposés. « L'objet propre et proportionné de notre intelligence est la nature de la chose sensible. Or on ne peut porter un jugement sur une chose, si l'on ne connaît ce qui appartient à la chose même, et surtout si l'on ignore le terme et la fin du jugement. Or le Philosophe dit au IIIme Livre *Du Ciel*, que de même que la fin de la science pratique est l'acte, ainsi la fin de la science du naturaliste est ce qui apparaît surtout selon le sens. L'ouvrier ne cherche pas à connaître le couteau, si ce n'est en vue du travail, pour faire un couteau en particulier ; et le naturaliste ne cherche pas à connaître la nature de la pierre ou du cheval, si ce n'est pour connaître les raisons de ce qui tombe sous les sens. Or il est manifeste que l'ouvrier ne pourrait juger parfaitement du couteau, s'il ignorait l'œuvre ; et de même le naturaliste ne saurait porter un jugement parfait sur les choses de la nature, s'il ignorat e monde sensible. Or tout ce que nous connaissons dans l'état présent, nous le connaissons par comparaison avec les choses sensibles de la nature. Il est donc impossible que notre intelligence juge sainement d'une chose quelconque, si les sens par lesquels nous connaissons les

choses sensibles sont liés (1). » Et quelques lignes plus loin, il ajoute que lorsque le sommeil est très profond, « non seulement les sens sont liés, mais aussi l'imagination, tellement qu'il n'y a plus de fantômes de rêves, ainsi qu'il arrive surtout au commencement du sommeil, quand on a beaucoup bu et mangé (2). » Si le sommeil est un peu moins profond, alors « les fantômes apparaissent, mais biscornus et désordonnés, comme il advient chez les fiévreux (3). » Si le sommail est encore moins profond, alors « les fan-

(1) Proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Judicium autem de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur, et praecipue si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus in III *De coelo*, quod sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum. Faber enim non quaerit cognitionem cultelli, nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum : et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret. Et similiter non potest esse perfectum judicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus. — 1a, q. 84, a. 8.

(2) Ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata, sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire, post multum cibum et potum. — Loc. cit.

(3) Apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. — Loc. cit.

tômes apparaissent ordonnés, comme il arrive habituellement à la fin du sommeil, chez les hommes sobres, qui ont une imagination forte (1). » Si enfin le sommeil est léger, alors « non seulement l'imagination reste libre, mais le sens commun lui-même est en partie délié, de sorte que l'homme juge parfois dans le sommeil, ce qu'il voit être un rêve, distinguant en quelque sorte entre les choses et les ressemblances des choses. Cependant le sens commun reste en partie lié, et dès lors, bien qu'il distingue des choses certaines ressemblances, il est cependant toujours trompé en quelque chose. Et ainsi dans la mesure où les sens et l'imagination sont délivrés dans le sommeil, le jugement de l'intelligence devient libre lui-même, mais non point totalement. C'est de là que ceux qui raisonnent durant le sommeil trouvent toujours au réveil qu'ils se sont trompés sur quelque point (2). »

Cette merveilleuse analyse explique non seulement les rêves ordinaires, mais encore tous les phénomènes analogues, eu particulier ceux de l'hypnotisme.

6. Mais, est-ce que saint Thomas a connu le phénomène de la suggestion durant le rêve ? A-t-il soupçonné que l'excitabilité du cerveau peut être divisée comme en sphères multiples, que l'une peut fonctionner quand les autres ne fonctionnent plus, et que, par suite, si cette excitabilité reste entière,

(1) Apparent phantasmata ordinata, sicut maxime solet contingere in fine dormitionis et in hominibus sobriis, et habentibus fortem imaginationem. — Loc. cit.

(2) Non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solitur, ita quod homo judicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi

comme diraient les modernes, dans la troisième circonvolution frontale de gauche, d'où partent les impulsions pour les mouvements de la parole, on peut causer avec un endormi?

Oui, il l'a soupçonné et admis, pour la théorie générale, ainsi que nous l'observerons tout à l'heure. Nous disons même qu'il a connu les faits. Il nous suffira de rappeler qu'il a distingué clairement entre les rêves dont la cause est intérieure, et ceux dont elle est extérieure. « La cause des songes est double, intérieure ou extérieure. La cause intérieure des songes est encore double. L'une est animale: c'est lorsque reviennent à l'imagination dans le sommeil les choses qui ont été l'objet de la pensée ou de la préocupation durant l'état de veille.

... Parfois la cause intérieure des songes est corporelle, car selon la disposition intérieure du corps se forme un mouvement dans l'imagination conforme à cette disposition: ainsi à l'homme à humeur froide, il semble qu'il est dans l'eau ou dans la neige, et c'est pour ce motif que les médecins veulent qu'on donne de l'attention au rêves, pour connaître les dispositions intérieures.

« La cause extérieure des songes est encore double à son tour, c'est-à-dire corporelle ou spirituelle. Elle est corporelle quand l'imagination de

dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus : et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus : non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse. — Loc. cit.

celui qui dort est modifiée par l'air ambiant, ou par l'influence du corps céleste... Elle est spirituelle, quand le songe vient de Dieu .. ou des démons, etc (1). »

Si nous lisons le commentaire sur le chapitre IV de *Job*, leçon III, nous trouverons des indications plus précises encore sur la doctrine de la suggestion. Mais il nous suffit d'avoir les principes généraux, et de savoir qu'une cause extérieuse peut agir actuellement sur l'imagination durant le sommeil ou les états semblables. Il écrit ailleurs ces remarquables paroles sur la suggestion provoquée par un signe incomplet, sur lequel travaille ensuite l'imagination : « Il est clair que si une modification est introduite dans l'imagination (par ces esprits ou ces humeurs) les fantômes apparaissent, comme il arrive chez les

(1) Somniorum causa quandoque est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, in quatum scil. ea occurrunt hominis phantasiae in dormiendo circa quae ejus cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando... Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis: nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia, conveniens tali dispositioni: sicut homini in quo abundant frigidi humores occurrunt in somnis quod sit vel in aqua vel in nive : et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter etiam est duplex, scil. corporalis et spiritualis. Corporalis quidem in quantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione coelestis corporis... Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo,... quandoque vero operatione daemonum, etc... — 2. 2ae, p. 95, a. 6. Cf. 1. 2ae, q. 80, a. 2 ; *Mal.*, q. 3, a, 4 ; *De divinatione per somnia*, per tot.

déments ou les dormeurs. Et l'on dit que pour provoquer cette modification de l'imagination, certaines substances naturelles possèdent quelque efficacité, et l'on ajoute que les nécromaciens s'en servent pour créer l'illusion de la vue (1). »

Si l'on se rappelle enfin que, d'après saint Thomas, « la force imginative se crée une représentation de la chose absente, et même de ce qu'on n'a jamais vu, nous avons l'explication de nombreux mystères (2). »

7. Ajoutons immédiatement que saint Thomas a assigné en outre la cause de l'exclusivisme que l'on observe dans tous les états de sommeil, et à raison duquel une impression est perçue plutôt qn'une autre, d'ou le petit enfant se réveille plutôt, quand on lui offre un joujou aimé, d'où l'extatique se réveille plus facilement, si son confesseur le lui ordonne au nom de l'obéissance. Il accepte cette doctrine du Stagirite. « Les amis rêvent convenablement de leurs amis, et prévoient beaucoup de choses à leurs sujet, à cause de la sollicitude qu'ils conservent les uns pour les autres. Cette sollicitude en effet crée en eux une vive impression de ressem-

(1) Patet quod aliqua transmutatione in his (scil. spiritibus et humoribus) facta, phantasmata apparent, ut in phreneticis et dormientibus. Et ad hanc phantasiae immutationem etiam quaedam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad visus illudendos. — *Pot.*, q. 6, a. 3, 14m.

(2) Vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. — 1a. q. 85, a. 2, 3m. Cf. 2. 2ae, q. 172, a. 2; *Verit.*, q. 8, a. 5.

blance. Ils ne s'éloignent pas les uns des autres, et ils voient dans leurs songes ce qui les concerne avant de voir ce qui concerne les autres (1). »

Dans tous ces états, le patient ne sait pas qu'il voit son imagination durant son sommeil, et confond dès lors l'image et la réalité. L'image reste sans contrôle, s'impose, est toute-puissante.

Elle produit l'exclusivité hypnotique, parce que le patient se sait sous l'action de l'hypnotiseur; elle produit l'automatisme imitatif, parce que le sujet ne subit que la prédominance de cette impression ; elle amène même la suggestion à distance de temps, car saint Thomas enseigne en toutes lettres que « parfois les songes sont cause d'évènements futurs, ce qui arrive lorsque l'imagination est sollicitée à faire ou à éviter quelque chose, à la suite des visions qu'elle a eues durant le sommeil (2). »

Si nous ajoutions ici la théorie générale de saint Thomas sur le « sens commun » et ses rapports avec

(1) Quod noti recte somniant de notis et praevident multa de ipsis, eo quod maxime sunt solliciti de invicem. In illis enim sollicitudo facit magnam impressionem simulacrorum. Et ideo non recedentes ab invicem, prius vident in somnis de se invicem quam de aliis, etc. — *De divinat. per somn.*, lect. II.

(2) Sunt somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa : puta cum mens alicujus solicita ex his quae videt in somniis inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. — 2. 2ae, q. 95, a. 6; II *Sent.*, Dist. VII, q. 2, a. 2, 6m. Nous n'avons pas indiqué la littérature parallèle des enseignements de saint Thomas. Les anciens ont écrit beaucoup; les modernes, depuis quelques années, ont écrit immensément. Il serait facile d'indiquer des bibliothèques entières. Mais nous n'avons voulu que signaler la pensée du Docteur Angélique lui-même.

l'intelligence d'une part et les autres sens externes ou internes d'autre part, sur les rapports des sens entre eux, nous aurions d'autres conclusions à affirmer. Qu'il nous suffise d'y renvoyer le lecteur : la lumière se fera complète et d'elle-même. On voit tout l'intérêt qu'offre ce qu'on pourrait bien appeler le « paléo-thomisme » puisqu'on parle de « néo-thomisme ». Nous en devons conclure en particulier combien il importe d'être prudent lorsqu'il s'agit d'affirmer ou de nier en ce domaine de choses, ou d'attribuer les phénomènes à une cause ou à une autre, et par suite combien large reste la liberté d'interprétation et d'attribution. En affirmant la mystique « divine » et « diabolique », gardons-nous d'oublier la mystique « humaine », dont il est si difficile de fixer les limites, dans le domaine religieux comme dans le domaine profane. Gardons-nous de créer gratuitement des difficultés à la religion.



TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III

COMMENT IL FAUT ÉTUDIER LA « SOMME »

CHAPITRE IV

LA « PRIMA PARS »

CHAPITRE V

LA « PRIMA PARS » (suite)

CHAPITRE VI

LA « PRIMA SECUNDAE »

CHAPITRE VII

LA PRIMA « SECUNDAE » (suite)

CHAPITRE VIII

LA « SECUNDA SECUNDAE »

CHAPITRE IX

LA « SECUNDA SECUNDAE » (suite)

APPENDICES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

GRENOBLE. — IMPRIMERIE NOTRE-DAME.